L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

XXII

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE **F. PILLON**

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

Chaque année forme un volume in-8° de 320 pages environ. . . . . . . 5 fr.

1re ANNÉE (1890). — **Renouvier** : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : M. Guyau. — Bibliographie.

2e ANNÉE (1891). — **Renouvier** : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idées géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie, à propos des *Principes de psychologie* de W. James. — Bibliographie.

3e ANNÉE (1892). — **Renouvier** : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke. — Bibliographie.

4e ANNÉE (1893). *Epuisée.* — 5e ANNÉE (1894). *Epuisée.*

6e ANNÉE (1895). — **Renouvier** : Doute ou croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fouillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. L'idéalisme de Lannion et le septicisme de Bayle. — Bibliographie.

7e ANNÉE (1896). — **Renouvier**. Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. — **L. Dauriac** : La doctrine et la méthode de J. Lachelier. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle : La critique de Bayle. — Bibliographie.

8e ANNÉE (1897). — **Renouvier** : De l'idée de Dieu. — **L. Dauriac** : La philosophie de M. Paul Janet. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique de l'atomisme épicurien. — Bibliographie.

9e ANNÉE (1898). — **Renouvier** : Du principe de la relativité. — **O. Hamelin** : La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier. — **L Dauriac** : L'esthétique criticiste. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique du panthéisme spinoziste. — Bibliographie.

10e ANNÉE (1899). — **Renouvier** : La personnalité. — **Hamelin** : L'induction. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. Bayle et le spinozisme. — **Dauriac** : La méthode et la doctrine de M. Shadworth Hodgson. — Bibliographie.

11e ANNÉE (1900). — **Brochard** : Les mythes dans la philosophie de Platon. — **Hamelin** : Sur une des origines du Spinozisme. — **Dauriac** : De la contingence des catégories. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. Bayle et le Spiritualisme cartésien. — Bibliographie.

12e ANNÉE (1901). — **Brochard** : L'œuvre de Socrate. — **Hamelin** : Sur la logique des Stoïciens. — **Robin** : *Le traité de l'âme*, d'Aristote. — **Dauriac** : Essai sur la catégorie de l'être. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique du théisme cartésien. — Bibliographie.

13e ANNÉE (1902). — **Brochard** : Les « lois » de Platon et la théorie des idées. — **Hamelin** : Du raisonnement par analogie. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Immensité, Unité. — **Dauriac** : Essai sur la notion d'absolu dans la métaphysique immanente. — Bibliographie.

14e ANNÉE (1903). — **Brochard** : La morale d'Epicure. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Simplicité. — **Dauriac** : Essai sur l'instinct réaliste : Descartes et Reid. — **Hamelin** : Corrections à la traduction française des *Prolégomènes* de Kant. — Bibliographie. — NÉCROLOGIE : *Renouvier*.

15e ANNÉE (1904). — **Rodier** : La cohérence de la morale stoïcienne. — **Hamelin** : L'union de l'âme et du corps, d'après Descartes. — **Pillon** : La critique de Bayle : Critique des attributs de Dieu : Aséité ou existence nécessaire. — **Dauriac** : La logique du sentiment. — Bibliographie.

16e ANNÉE (1905). — **Brochard** : La morale de Platon. — **Rodier** : L'évolution de la dialectique de Platon. — **Hamelin** : L'opposition des concepts d'après Aristote. — **Pillon** : Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier. — **Dauriac** : La philosophie de G. Tarde. — Bibliographie.

17e ANNÉE (1906). — **V. Brochard** : Sur le Banquet de Platon. — **G. Rodier** : Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène. — **O. Hamelin** : Sur un point du troisième argument de Zenon contre le mouvement. — **F. Pillon** : Sur la mémoire et l'imagination affectives. — **L. Dauriac** : Le crépuscule de la morale Kantienne. — Bibliographie.

18e ANNÉE (1907). — **V. Brochard** : La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste*. — **G. Rodier** : Les preuves de l'immortalité d'après le *Phédon*. — **G. Lechalas** : Coup d'œil sur les géométries non métriques. — **F. Pillon** : Les lois de la nature selon M. E. Boutroux. — **L. Dauriac** : L'*Essai sur les éléments principaux de la représentation et la philosophie d'O. Hamelin*. — Bibliographie.

19e ANNÉE (1908). — **G. Rodier** : Les fonctions du syllogisme. — **V. Egger** : Sur quelques textes relatifs à Socrate. — **L. Dauriac** : Une doctrine contemporaine de psychologie. La Psychologie de Victor Egger. — **F. Pillon** : Un ouvrage récent sur les rapports de la science et de la religion. — Bibliographie.

20e ANNÉE (1909). — **G. Rodier** : Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance. — **V. Delbos** : Sur la formation de l'idée des jugements synthétiques *a priori* chez Kant. — **F. Pillon** : Les deux premières antinomies de Kant et les dilemmes de Renouvier. — **Henri Bois** : Le finitisme de Dürhing. — **G. Lechalas** : M. Duhem et la théorie physique. — **L. Dauriac** : Questions préliminaires : l'objet de la philosophie : le commencement de la philosophie. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1909.

21e ANNÉE (1911). — **L. Robin** : Les « Mémorables » de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate. — **F. Pillon** : La troisième antinomie de Kant et la doctrine de Schopenhauer. — **V. Delbos** : Les deux mémoires de Maine de Biran sur l'habitude. — **L. Dauriac** : Le réalisme finitiste de F. Evellin. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1910.

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

VINGT-DEUXIÈME ANNÉE — 1911

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN,

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1912

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1911

NOTE SUR LA POLITIQUE D'ANTISTHÈNE

Le mythe du Politique. — *Pol.*, 268 E sqq. : Après avoir établi par la méthode de division, que la politique est une partie de l'art de conduire les troupeaux (ἐπὶ ποίμνῃ δίποδι μέρος ἀνθρωπονομικόν, 267 B-C), et remarqué que cette définition est insuffisante parce qu'elle ne distingue pas assez l'art royal de ceux qui s'occupent, comme lui, des soins à donner aux troupeaux humains (οἷον οἱ ἔμποροι καὶ γεωργοὶ καὶ σιτουργοὶ πάντες, καὶ πρὸς τούτοις γυμνασταὶ καὶ τὸ τῶν ἰατρῶν γένος, 267 E), l'Étranger d'Elée déclare que, pour mener à bonne fin la discussion, et obtenir un résultat dont on n'ait pas à rougir, il faut avoir recours à un mythe : A l'origine Dieu lui-même présidait au gouvernement de l'univers et dirigeait le cours de ses révolutions. Mais il n'est donné qu'aux êtres incorporels d'être éternels et immuables ; l'univers est corporel et, par suite, soumis au changement ; de plus, c'est un être animé, c'est-à-dire capable de se mouvoir spontanément. Lorsque le temps fixé est venu, le Dieu qui conduisait le monde se retire, et le laisse livré à lui-même. Sous l'influence de sa propre nature, il se met alors à se mouvoir dans une direction opposée à celle que lui imprimait l'action divine, et accomplit ainsi πολλὰς περιόδων μυριάδας (270 A). Ce changement est le plus important de tous ceux auxquels il est sujet, et provoque dans l'existence des êtres qui habitent ce monde les modifications les plus importantes. Lorsqu'il est dirigé par Dieu, les êtres vivants ne naissent pas les uns des autres ; ils sortent, tout formés, de la terre. Par suite, au lieu de croître et de vieillir, ils rapetissent et rajeunissent. Les hommes et les autres animaux sont sous la surveillance de démons, qui

les conduisent comme les pasteurs conduisent leurs troupeaux. Il n'y a, entre eux, ni guerres ni discussions d'aucune sorte ; les uns ne servent pas de nourriture aux autres; les fruits que la terre produit spontanément suffisent à leurs besoins. Il n'y a ni cités, ni familles. La douceur et l'égalité du climat permettent aux hommes de ce temps de se passer de vêtements et de maisons. Leur bonheur est incomparable, si du moins ils consacrent leurs loisirs, et emploient leur commerce avec les autres animaux, à la recherche de la vérité et de la science. Mais il en est tout autrement s'ils passent leur temps à se rassasier de nourriture et à raconter des fables, comme la légende le prétend. Telle est la période que l'on désigne, dans les mythes populaires, sous le nom de règne de Kronos. Lorsque les temps sont accomplis, le monde abandonné par le Dieu qui le guidait, se met, avons nous dit, à se mouvoir dans le sens opposé à celui que l'action divine le forçait de suivre. Quand les cataclysmes qui accompagnent ce changement se sont apaisés, le monde, conservant encore le souvenir de la période précédente, s'efforce de suivre, le moins imparfaitement qu'il le peut, les voies du gouvernement divin. Mais à mesure que ce souvenir s'affaiblit en lui, il tend de plus en plus à revenir à l'état de désordre qui avait précédé l'action du démiurge, jusqu'à ce que celui-ci, craignant de le voir sombrer dans le chaos, prenne de nouveau le gouvernail en mains. La période pendant laquelle le monde est livré à lui-même, est celle que les anciens ont appelée le règne de Zeus. C'est dans cette période que l'univers se trouve actuellement, et ce que nous croyons être la marche naturelle des événements est, en réalité, le monde renversé. La génération sexuelle, le passage de la jeunesse à la vieillesse, la façon dont nous nous procurons notre nourriture, ne sont que des imitations, imparfaites ou à rebours, de ce qui avait lieu à l'époque des fils de la terre. Privés de leurs divins pasteurs, sur une terre qui ne leur fournissait plus d'elle-même de quoi subsister, ayant à se défendre contre les attaques des autres animaux, les hommes n'auraient pu vivre si les Dieux n'étaient pas venus à leur secours, si Prométhée ne leur eût apporté le feu, Hephæstos les arts, μετ' ἀναγκαίας διδαχῆς καὶ παιδεύσεως (274 C).

D'après Zeller (II, 1[4], 325,5 ; tr. fr., III, 295, 4), ce mythe aurait, au moins en partie, pour but de critiquer les théories d'Antisthène : « ... les Cyniques voulaient justement réduire

l'idée de l'État à celle d'un troupeau humain; nous sommes donc amenés immédiatement à penser qu'il s'agit d'eux dans ce passage. Enfin la description de l'état de nature que donne Platon, *Rep.*, II, 372 A sqq., me semble également se rapporter à Antisthène. Sans doute Platon la présente tout d'abord en son propre nom, mais il indique suffisamment, dans la suite, qu'elle appartient à un autre, lorsqu'il appelle cet État naturel un État de pourceaux. Je ne connais personne à qui elle puisse être plus justement rapportée qu'au fondateur de la vie cynique. » Zeller dit encore ailleurs (*op. cit.*, p. 892) : D'après *le Politique*, « à l'époque de l'âge d'or, l'humanité vivant sous la protection des Dieux, dans l'abondance des biens physiques, ne formait pas de cités, mais seulement des troupeaux ; les cités et les lois ne sont devenues nécessaires que par suite de la décadence de l'univers. Mais Platon montre clairement qu'il ne faut pas prendre ces idées au sérieux, car, dans *la République* (II, 372 D), il présente le soi-disant état de nature comme une cité de pourceaux et dans *le Politique* même (272 B), il déclare que les hommes de l'âge d'or n'ont pu jouir d'un bonheur supérieur à celui des hommes d'à présent que s'ils profitaient de leurs loisirs et de leurs avantages extérieurs pour rechercher la science ». L'objection que m'adresse Steinhart (III, 710 sq.), ajoute, en note, le savant historien, à savoir que Platon a sérieusement admis la supériorité des États où règne la vertu naturelle, ne porte pas. L'État dans lequel domine, au lieu de lois, une vertu naturelle et innée est précisément la République platonicienne, en face duquel, ni l'État de l'âge d'or, ni celui qui est décrit au second livre de *la République* ne sont plus nécessaires.

Il est probable qu'Antisthène a, en effet, glorifié l'état de nature et jeté l'anathème sur la civilisation[1]. Mais, la chose fût-elle encore plus certaine qu'elle ne l'est, il n'en résulterait point que le fondateur de l'École Cynique soit visé dans ces passages de *la République* et *du Politique*.

Il convient d'abord d'écarter une confusion : ce n'est pas à l'État parfait, contemporain, d'après *le Politique*, de l'âge d'or et du règne de Kronos que correspond la cité naturelle fondée sur les besoins des hommes et décrite dans le second livre de *la République*. Cette société a pour pendant exact,

1. Voir Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, tr. fr., t. II, p. 148 sqq. (Librairie Félix Alcan).

dans *le Politique*, le premier des États fondés par les hommes sous le règne de Zeus, lorsque les besoins qu'ils n'avaient pas éprouvés dans la période précédente s'imposent à eux, et qu'ils se souviennent encore du gouvernement des divins pasteurs. Ni dans *la République*, ni dans *le Politique*, cette société n'est présentée comme l'État idéal. Est-ce à dire que le tableau qu'en a tracé Platon dans ces deux dialogues soit destiné à réfuter les vues d'Antisthène ? Nous ne le pensons pas et nous croyons qu'il suffit, pour se convaincre du contraire, de lire le passage de *la République* (II, 372 A sqq) dont il s'agit.

Dans ce morceau, Socrate, après avoir exposé l'origine de la première société, fondée sur les besoins des hommes et la division du travail, continue ainsi : Commençons par examiner quel sera le régime des hommes ainsi organisés... Leurs aliments seront de farine d'orge et de froment. Ils mangeront, eux et leurs enfants, étendus sur des lits de feuillage d'if et de myrte; couronnés de fleurs, ils boiront du vin en chantant des hymnes aux Dieux et passeront agréablement leur vie ensemble, en ayant soin que le nombre de leurs enfants n'excède pas leurs ressources afin d'éviter la pauvreté et la guerre. — Il me semble, remarque Glaucon, que tu ne leur donnes rien à manger avec leur pain. — Tu dis vrai, répond Socrate, j'avais oublié qu'ils auront aussi d'autres mets : du sel, sans doute; des olives, du fromage, des oignons et les autres aliments que produit la terre. Nous leur donnerons même, pour dessert, des figues, des pois, des fèves. Ils feront griller au feu des baies de myrte, des glands qu'ils mangeront en buvant modérément. Passant ainsi leur existence en paix et bien portants, ils mourront chargés d'années, laissant comme héritage à leurs enfants une vie semblable à la leur. — C'est alors que Glaucon s'écrie : Si tu formais un État de pourceaux, les engraisserais tu autrement ?

A priori, il n'est pas vraisemblable que Socrate exprime ici l'opinion d'Antisthène, et que Platon ait mis la sienne dans la bouche de Glaucon. A la question de Socrate : Comment faut-il donc faire, mon cher Glaucon ? celui-ci répond, en effet : Si tu veux qu'ils ne souffrent pas, fais-les manger à table, couchés sur des lits, et donne-leur les mets et les friandises qui sont en usage aujourd'hui. A quoi Socrate réplique en maintenant, avec une insistance significative, que l'État qu'il a décrit est l'État véritablement sain (372 E : ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιής τις. 373 B :

ἐκείνη γὰρ ἡ ὑγιεινή...), et que si l'on y introduisait tout ce que réclame Glaucon, on en ferait un état malade et plein d'humeurs (φλεγμαίνουσαν πόλιν). Il examine ensuite en détail quelles seraient les conséquences de l'introduction du luxe et des plaisirs superflus dans la cité. Il nous semble résulter de là que Platon a très sérieusement considéré cet « état de nature », à la fois dans *le Politique* et dans *la République*, comme bon et sain.

Mais, aussi bien dans *le Politique* que dans *la République*, Platon met encore au-dessus de cet État naturel la cité parfaite : c'est, dans *la République*, celle dont les citoyens se conforment docilement aux prescriptions des philosophes ; dans *le Politique*, le troupeau idéal dont les membres obéissent spontanément à la raison incarnée dans le divin pasteur qui les conduit, et passent leur temps à poursuivre la vérité et la science. Au surplus, un passage *des Lois* confirme qu'en décrivant dans *le Politique* le règne des démons, Platon n'a pas voulu tourner en dérision un idéal qu'il aurait répudié : On raconte que,... bien longtemps avant ces gouvernements dont nous avons parlé, il y eut, sous Kronos, un gouvernement et un régime parfaits, dont le meilleur de ceux d'aujourd'hui n'est qu'une imitation. Kronos, sachant qu'il n'est pas de nature humaine capable d'exercer un gouvernement absolu sur l'ensemble des choses humaines, sans se laisser envahir par la violence et par l'injustice, établit, en conséquence, comme rois et comme chefs de nos cités, non point des hommes, mais des démons d'une nature plus divine et meilleure, comme nous faisons nous-mêmes à l'égard des troupeaux, soit de moutons, soit d'autres animaux domestiques (IV, 713 C).

Il y a pourtant une chose à retenir de l'opinion de Zeller. C'est que, comme il le dit dans la note que nous avons citée, l'État dans lequel dominent naturellement la raison et la vertu, n'est autre que l'État parfait défini dans *la République*. Mais il n'est autre aussi que l'État idéal *du Politique*, débarrassé de son enveloppe d'allégories, et réduit à son expression dogmatique. Et cela nous met sur la voie du but que s'est proposé Platon en écrivant le mythe *du Politique*. C'est bien, comme il l'indique, « de nous faire mieux comprendre la nature de celui qui seul peut prétendre au titre de pasteur des troupeaux humains ». Mais il faut lire entre les lignes : en faisant de l'État parfait de *la République* un idéal qu'il relègue sous le

règne de Kronos, Platon avoue implicitement qu'il en reconnaît la réalisation impossible dans l'état actuel du monde, et « pour beaucoup de myriades de périodes ». Sans doute, cette réalisation n'est pas absolument inconcevable, mais, pour qu'elle fût possible, il faudrait que, dans l'âme humaine et, par suite, dans celle de l'univers, l'élément rationnel prît plus décidément le dessus sur l'irrationnel et la matière; que, dans l'homme, la sensibilité se subordonnât à la raison; que, dans la nature, une finalité mieux réglée nous permît d'orienter toutes nos facultés vers leur véritable but.

Nous trouvons dans *le Critias* un morceau qui vient à l'appui de notre interprétation : Platon y reproduit la description de l'âge d'or sous Kronos ; il y reproduit aussi, en termes d'une précision telle qu'il est impossible de s'y méprendre, les traits essentiels de l'État parfait décrit dans *la République*, et il déclare que l'un et l'autre sont *contemporains* et appartiennent à la même période du monde : Jadis les Dieux, pour se partager, contrée par contrée, toute la terre, eurent recours au sort... Ayant donc obtenu par la justice du sort la part qui leur était chère, ils s'établirent dans ces contrées et, après s'y être établis, ils nous élevèrent, nous qui étions leur propriété et leurs créatures, comme les bergers élèvent leur troupeau. Cependant, ils n'usèrent pas de contrainte corporelle, à l'exemple des bergers qui emploient les coups pour conduire leur troupeau. Mais sachant qu'ils avaient affaire à un animal éminemment docile, prenant pour gouvernail de l'âme la persuasion, ils dirigèrent ainsi, comme le pilote du haut de la poupe, tous les êtres mortels selon leur dessein. Cette administration échut pour d'autres contrées à d'autres Dieux. Mais Héphæstos et Athéné, ayant une même nature, issue d'un même père et tendant au même but par l'amour de la sagesse et des arts, eurent à eux deux pour lot commun notre pays, comme naturellement propre et enclin à la vertu et à la sagesse et, ayant fait des indigènes des hommes de bien, ils mirent dans leur esprit le désir de l'ordre politique (109 B sqq.)... Les femmes et les hommes partageaient alors les travaux de la guerre... Les classes de citoyens adonnées aux métiers et à l'agriculture habitaient dans ce pays-ci. Mais celle des guerriers, séparée dès l'origine par des hommes divins, habitait à part. Pourvue de toutes les choses utiles à la vie et à l'éducation des enfants, aucun de ses membres ne possédait rien en propre, et estimait que tout était commun entre eux

tous. Ils ne pensaient pas que les autres citoyens dussent rien leur fournir de plus que des aliments suffisants et ils s'acquittaient de toutes les fonctions que nous avons déterminées hier comme étant celles des gardiens de l'État tels que nous les avons supposés (110 B sqq.).

En somme, quand il a écrit *le Politique*, Platon avait compris que sa constition parfaite était un idéal inaccessible ; qu'il avait tracé, pour la période qu'on dit être sous le gouvernement de Zeus, un plan qui n'aurait été réalisable que sous le règne de Kronos. *Le Politique* marque chez lui, comme on l'a, depuis longtemps, signalé [1], le passage de l'optimisme au méliorisme politique, qui s'affirme décidément dans *les Lois*.

G. Rodier.

1. Voir Campbell, *On the position of the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the Platonic dialogues*, Transac. of the Oxford Philolog. Soc., 1888-1889, pp. 25 sqq.

LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE

D'EUGÈNE FROMENTIN

Si nous disons qu'après Malebranche l'écrivain qui a eu le plus d'influence sur nous est peut-être Eugène Fromentin, nous ne donnerons sans doute pas une haute idée de notre cohérence d'esprit, mais nous ferons comprendre avec quel intérêt nous avons lu l'ouvrage que lui a consacré M. Pierre Blanchon (Jacques-André Mérys), sous le titre : *Lettres de jeunesse. Biographie et Notes.* Ce n'est qu'un petit volume in-16 de 371 pages[1], mais où l'on trouve le germe de tout ce que fut le peintre et l'écrivain et qui conduit Fromentin de son enfance jusqu'après son deuxième voyage en Algérie et son mariage. Ce livre suit naturellement l'ordre chronologique ; mais, dans le coup d'œil que nous y jetterons, nous opérerons un certain classement, en commençant naturellement par *Dominique,* après avoir toutefois rappelé quelques données essentielles sur la famille de Fromentin.

Son père était un médecin de La Rochelle ; homme de valeur, il organisa près de cette ville un établissement d'aliénés, à Lafond , et il le dirigea pendant trente-trois ans, à partir de 1829 jusqu'à la fin de sa vie.

La femme du docteur Fromentin n'était pas une intellectuelle, mais était un esprit d'une rare distinction ; très pieuse et austère, elle était d'une piété tolérante et réfléchie. Nous verrons qu'Eugène sympathisa beaucoup plus avec elle qu'avec son père.

Un fils aîné, Charles, naquit en 1810 ; Eugène vint au monde

1. Chez Plon et Nourrit. M. Blanchon vient de publier un nouvel ouvrage (*Correspondance et Fragments inédits d'Eugène Fromentin*) que nous regrettons de ne pouvoir utiliser.

le 24 octobre 1820. Avant l'installation à Lafond, la famille vécut dans un triste logis de la rue des Maîtresses (rue Dupaty nº 9); mais, en dehors de ces deux résidences successives, elle allait à un logis campagnard, situé à Saint-Maurice, petit village distant seulement d'une demi-lieue de la ville. Ce lieu a joué un grand rôle dans la vie et dans l'œuvre de Fromentin : c'est lui qui, transformé, mais restant vrai d'inspiration, apparaît dans *Dominique* sous le nom des *Trembles*.

Avant le volume de M. Blanchon, on avait un article de M. Louis Gillet sur *Eugène Fromentin et Dominique*, paru dans la *Revue de Paris* du 1er août 1905, article assurément fort intéressant, mais où l'auteur paraît céder à une certaine vocation pour la caricature. Plus documenté, M. Blanchon paraît aussi de ton plus juste[1].

On sait de reste que *Dominique* est loin d'être une copie de la réalité; le héros lui-même, malgré des points de ressemblance avec Fromentin, n'en est point un portrait, et, il faut le dire, Madeleine est encore plus loin d'en être un de Léocadie : nous empruntons ce nom à M. Gillet, car M. Blanchon conserve à l'amie de Fromentin celui sous lequel il l'a immortalisée.

Il y a d'abord un fait matériel qu'il a changé, celui de l'âge relatif des deux jeunes gens : Dominique a un an de moins que Madeleine, alors qu'entre Eugène et Léocadie la distance était de près de quatre années : M. Gillet dit huit ans, mais, du 2 février 1817 au 24 octobre 1820, l'intervalle n'est pas si grand. Où M. Gillet a-t-il pris ce chiffre de huit ans qui le divertit ? peut-être dans *Dominique* lui-même. Olivier d'Orsel ne dit-il pas à son ami que le hasard l'a fait naître six ou huit ans trop tard ?

Quoi qu'il en soit, la différence réelle n'empêcha point un sentiment profond de naître peu à peu chez Fromentin pour celle qui avait été sa camarade de jeu ; mais il est clair qu'elle suffit à empêcher les choses de se passer comme dans le roman : c'est ainsi qu'il n'avait que quatorze ans lors du mariage de Madeleine, à laquelle, comme M. Blanchon, nous aimons mieux laisser son *vrai* nom, et celui-ci croit qu'Eugène ne prit conscience de son amour que deux ans plus tard.

1. Nous ne mentionnons ici que pour mémoire le beau et intéressant volume de M. Louis Gonse, *Eugène Fromentin, peintre et écrivain*, qui ne contient que des détails peu développés sur la jeunesse de son héros et est absolument muet sur l'épisode romanesque auquel nous devons *Dominique*.

Occupé à donner ces faits fondamentaux, nous avons omis de noter ce qu'était Madeleine. Née à l'île Maurice et de sang créole par sa mère, elle était très brune, avec une blanche carnation et un teint mat. Elle était, semble-t-il, continue M. Blanchon, beaucoup moins romanesque que son jeune ami, foncièrement coquette, mais de cette coquetterie naïve et sans malice qui se résume dans le besoin d'être choyée. « C'était, écrira plus tard Fromentin lui-même, une tête un peu vide, avec un excellent cœur mais faible. »

« Elle dut être flattée d'inspirer au petit camarade un sentiment si vif et si désintéressé. Elle le toléra, l'encouragea sans penser à mal ; elle finit par le ressentir à son tour, mais avec la légèreté de sa nature et une nuance de protection maternelle. »

Eugène, frêle et élégant, avait de longs cheveux bruns, des yeux profonds et doux, tel à peu près déjà qu'on le voit dans un crayon par lui-même, datant de 1849 et reproduit en tête du volume.

Surpris par la violence d'un amour longtemps ignoré, Fromentin devint mélancolique et prit l'air fatal, faisant des vers et se nourissant des poètes alors à la mode. Il cherchait partout Madeleine, la rencontrant à la promenade, dans le monde, au théâtre. En l'absence de son mari, fonctionnaire des contributions indirectes, avant d'être agent de change, et que son service appelait souvent dehors, elle le recevait le soir : Eugène jetait un petit caillou dans la vitre et attendait que la fenêtre s'éclairât. « Une sage amie, qui redoutait les dangers d'un tête-à-tête, dit M. Blanchon, assistait à ces entrevues. Ses enfants couchés, la jeune femme, lasse, s'étendait sur une chaise longue. Eugène s'asseyait à ses pieds, causait, lisait des vers. Transfigurée aux yeux de son ami par le rêve de la jeunesse dont elle était l'incarnation, Madeleine raillait doucement les ardeurs d'une passion faite pour l'amuser plus encore qu'elle ne l'enchantait. L'amoureux restait pour elle le petit camarade, presque le gamin. Il en souffrait, il s'en irritait ; la jalousie, par moments, lui déchirait le cœur. Les entretiens éclataient alors en orages, le roman prenait des airs de mélodrame. A onze heures, à minuit, la maternelle amie, soucieuse plus qu'ils ne l'étaient eux-mêmes des périls de la situation, séparait ces deux enfants en congédiant Eugène. »

Ces quelques indications, données par M. Blanchon, sont nécessaires pour lire en les comprenant avec assez de précision

les lettres où il est parlé, ou plutôt fait allusion discrète à l'amour qui remplissait l'âme de Fromentin ; mais, à la vérité, ces lettres sont postérieures au moment qui nous occupe, où Eugène avait de quinze à vingt ans. C'est durant ce temps qu'il subit l'épreuve inoubliable de la distribution des prix, au moment où il achevait sa philosophie. Qui ne se souvient du récit que fait Dominique, récit plein d'art, mais où, après tant d'années, on sent la blessure toujours cuisante de l'amour-propre du jeune homme ?.

« De loin, je vis entrer Madeleine en compagnie de plusieurs jeunes femmes de son monde en toilette d'été, habillées de couleurs claires avec des ombrelles tendues qui se diapraient d'ombre et de soleil... Elle passa, riante, heureuse, le visage animé par la marche, et se retourna pour examiner curieusement notre bataillon de collégiens réunis sur deux lignes et maintenus en bon ordre comme de jeunes conscrits. Toutes ces curiosités de femmes, et celle-ci surtout, rayonnaient jusqu'à moi comme des brûlures...

« Les préliminaires furent très longs, et je comptais les minutes qui me séparaient encore du moment de ma délivrance. Enfin le signal se fit entendre. A titre de lauréat de philosophie, mon nom fut appelé le premier. Je montai sur l'estrade ; et quand j'eus ma couronne d'une main, mon gros livre de l'autre, debout au bord des marches, faisant face à l'assemblée qui applaudissait, je cherchai des yeux Mme Ceyssac (sa tante) : le premier regard que je rencontrai avec celui de ma tante, le premier visage ami que je reconnus précisément au-dessous de moi, au premier rang, fut celui de Mme de Nièvres (Madeleine). Éprouva-t-elle un peu de confusion elle-même en me voyant là dans l'attitude affreusement gauche que j'essaye de vous peindre ? Eut-elle un contre-coup du saisissement qui m'envahit ? Son amitié souffrit-elle en me trouvant risible, ou seulement en devinant que je pouvais souffrir ? Quels furent au juste ses sentiments pendant cette rapide mais très cuisante épreuve qui sembla nous atteindre tous les deux à la fois, et presque dans le même sens ? Je l'ignore ; mais elle devint très rouge, elle le devint encore davantage quand elle me vit descendre et m'approcher d'elle. Et quand ma tante, après m'avoir embrassé, lui passa ma couronne en l'invitant à me féliciter, elle perdit entièrement contenance. Je ne suis pas bien sûr de ce qu'elle me dit pour me témoigner qu'elle était heureuse et me complimenter suivant

l'usage. Sa main tremblait légèrement. Elle essaya, je crois, de me dire : « Je suis bien fière, mon cher Dominique », ou : « C'est très bien. »

Ceci se passait en 1838. Sorti du collège, Fromentin n'eut plus de travail régulier ; dessinant, rimant beaucoup, fréquentant les promenades et les salons, il se laissa absorber de plus en plus par son amour. Les imprudences ne se comptaient plus. Le mari pouvait tout apprendre et faire un éclat. Si pure, si profonde que fût cette affection, elle devenait au plus haut point dangereuse. « Frêle, sensitif et nerveux, le jeune homme se consumait. Il était pris de pâleurs subites, de frissons. L'exaltation mystique allait-elle tarir en lui la sève créatrice ? » Les parents, surtout sa mère, comprirent qu'il fallait l'éloigner, et son départ pour Paris fut décidé. Charles se destinant à la médecine, on orienta Eugène vers le droit. Le départ eut lieu en novembre 1839.

Nous parlerons plus loin de son existence à Paris. Pour l'instant, bornons-nous à noter quelques impressions de son ami Paul Bataillard remontant à cette époque, ou plutôt au début de l'été suivant. Ne mangeant presque pas, car dans les préoccupations de son amour éthéré, il avait pris la nourriture en dédain, Fromentin était d'une maigreur extrême, mais de taille élégante, bien que les jambes fussent un peu courtes et la tête un peu forte ; son teint mat ne se colorait jamais que d'une très légère rougeur ; sa belle chevelure brune, séparée par une raie sur le côté, tombait soyeuse et brillante presque jusqu'aux épaules. Ses joues, notons-le, étaient pleines malgré sa maigreur générale ; les lèvres, estompées d'une moustache naissante, étaient grasses, le front haut, arrondi, très beau. Chose remarquable, le nez, qui depuis se busqua et prit la forme aquiline, était parfaitement droit, plutôt grand que petit, et d'ailleurs très bien fait. Les yeux, bruns et grands, surmontés de beaux sourcils « étaient admirables, très doux, beaucoup plus qu'ils ne le furent plus tard ; dans les moments d'enthousiasme, qui lui étaient assez familiers en ce temps-là, et sous l'influence d'un sentiment d'étonnement ou de tristesse, ils se levaient au ciel avec une expression profonde. »

Cependant l'été de 1840 ramena Fromentin à La Rochelle, ce qui le remit en présence de Madeleine, car elle passait l'été dans une maison de campagne voisine de Saint-Maurice. Les premiers temps, la présence de Paul Bataillard fut un dérivatif ; mais, quand il fut parti, Eugène retomba dans sa solitude

morale, entre sa mère anxieuse et austère, son père toujours en courses médicales et son frère à la chasse. Il y eut alors en lui un réveil douloureux du passé ; mais Eugène lutta contre le mal qui l'avait repris, s'arrachant au voisinage de Madeleine et allant passer quelques jours en Vendée chez son camarade Léon Mouliade, dont il a fait Olivier d'Orsel. Ainsi arriva le moment de rentrer à Paris.

Aux approches des vacances de 1841, Emile Beltrémieux, son plus ancien ami, tente de le décider à rompre définitivement avec Madeleine. Extrayons quelques lignes de la lettre qu'il lui adresse : « Tu ne t'appartiens plus ; sans parler de la tyrannie de cette passion, tu es tiré en tous sens par tes regrets, tes remords, tes hésitations continuelles. Cet amour, si charmant tout d'abord, est devenu plein de troubles. Es-tu heureux ?... Es-tu autre chose pour cette femme aimée qu'un enfant continuellement grondé, tyrannisé par mille exigences, aimé (j'ose le dire) moins pour lui peut-être que pour elle par elle-même ?...

« Comme corollaire, j'ajouterai un mot : ta passion a été une des causes de l'amaigrissement et du renoncement à tous les soins de santé que je te reproche .. Mme ***, un peu romanesque peut être et un peu exigeante, t'en voulait quelquefois de souffrir si peu de la plaie qu'elle t'avait faite au cœur. Il faut que tu songes à manger comme tout le monde et à prendre de l'exercice comme tout le monde. » Mais, revenu à Saint-Maurice, Fromentin y ressent les mêmes énervantes langueurs que l'année précédente. On manque de documents sur ce qui se passa pendant ces vacances de 1841 ; mais, rentré à Paris, Eugène épanche sa douleur en des vers dont nous donnerons un spécimen :

Je suis triste à mourir, ô mes amis, ce soir.
Tout m'est indifférent, tant suis las de vivre.

. . . .

Je suis las de moi-même et du monde ; il ne reste
Que fatigue et dégoût dans ma tête et mon cœur.

. . . .

J'étais aimé, mes jours coulaient sereins et calmes.
Partout où je marchais, comme autant d'arbres verts,
Des songes sur mon front faisaient flotter des palmes.

. . . .

J'étais aimé, j'étais heureux : c'est être sage.
Mais tout, sagesse, amour, bonheur, s'en est allé,

Et sur le précipice où je tente un passage
Plus d'un pied de jeune homme a déjà chancelé.

. . . .

Mon Dieu ! mon Dieu ! voilà pourquoi ma main s'accroche
Aux angles émoussés de ma vertu ; pourquoi,
Dussé-je ensanglanter mes ongles sur la roche,
J'y survivrai, si vous avez pitié de moi !

9 février 1842.

On ne sait à quoi au juste font allusion ces vers ; mais évidemment les liens s'étaient distendus. Les lettres de Beltrémieux attestent cependant que, dans les premiers mois de 1842, Eugène faisait encore parvenir ses vers à son amie. Mais à ce moment la poste commit quelque erreur de transmission qui le bouleversa. C'est dans ce trouble qu'il revint à Saint-Maurice, pour y vivre séparé de Madeleine et étroitement surveillé. La mère de celle-ci y vint moins assidûment que par le passé, et enfin dans une lettre du 13 octobre à Bataillard, nous trouvons le passage suivant :

« Vous savez que toutes nos relations d'amour, définitivement rompues, demeurent (illisible) pour cette année. J'ai vu Mme *** (Madeleine) trois ou quatre fois dans des occasions sérieuses. Les circonstances nous désunissent malgré nous. En amour, la dette des âmes fidèles est la résignation. »

Cette situation *traîne*, pour ainsi dire, car en 1843, durant les vacances, il continue à voir Madeleine chez des amis communs, jamais ailleurs. Le mari ne s'absente pas et toute entrevue est ajournée à l'année suivante. « J'en suis d'ailleurs moins préoccupé, avoue Fromentin, depuis que je pense un peu plus au travail. » De la fin des mêmes vacances, notons, dans une lettre à Bataillard : « Hier, je suis allé passer le jour à la ville, le soir au spectacle pour voir les *Taigny* du Vaudeville et surtout Mme *** qui s'y trouvait flanquée de l'époux. »

Mais voici venir le drame : en juin 1844, Madeleine est à Paris pour subir une opération redoutable. Une amie d'enfance consent à introduire un soir Eugène jusqu'au seuil de la chambre où agonise la jeune femme. Il la contemple un instant dans la pénombre, à travers une porte vitrée. Le mari est là. Les deux hommes se serrent la main en silence. Eugène sort en chancelant et court se jeter à genoux dans une église voisine, où il sanglote à son aise. Les prières et les chants — c'était l'heure du salut — apaisent enfin sa douleur.

Madeleine mourut quelques jours après, le 4 juillet, à vingt-sept ans, laissant trois petits enfants. Eugène fut parmi les rares amis de Paris qui suivirent le convoi[1].

Malgré le détachement qui avait commencé, il y eut une vive explosion de douleur et Fromentin songea à entrer dans un monastère. Voici quelques intéressants extraits d'une lettre de Beltrémieux, qui était à La Rochelle :

« Tout est bien pardonné, s'est écriée ta pauvre mère!... Les larmes qu'elle verse maintenant n'ont d'autre cause que le malheur même que tu pleures... Ecris-lui tous les jours... dis-lui que tu as du courage... Ne te laisse pas abattre; que cette vie nouvelle dont tu parles à ta mère et dont le malheur présent est l'occasion soit une vie de courage et d'efforts, soit une vie d'homme! Mais tout entier au désespoir, ne rêve pas ce que tu condamneras plus tard et ne prends pas de résolution impossible. »

Quelques jours après, le 11 juillet, le même ami lui écrit encore : « Tu as pensé à de graves résolutions dont un souvenir toujours présent doit t'assurer le succès. Mais sois prudent, il faut méditer bien longtemps sur la nature de ses efforts avant de s'engager, parce qu'on pourrait se tromper dans un premier mouvement et entrer dans une voie dont on ne pourrait sortir sans parjure et qu'on ne pourrait suivre sans péril... Frappé d'un coup semblable, je me vouerais à une vie austère, laborieuse, sainte aussi... C'est ce que tu as fait certainement... Mais aurais-tu songé à aller plus loin ? »

Cependant Fromentin s'est réfugié, loin de tous, dans les bois de Meudon. Voici ce qu'il y écrit le 18 juillet :

« Je pense à toi qui dors *là-bas* sous l'herbe mouillée du cimetière, pauvre tête si belle, aux yeux si doux, au teint si blanc, aux cheveux si noirs !

« Je pense à toi qui subsistes là-haut dans l'inconnu dévoilé, chère âme apaisée !

« Pourquoi, — si l'on parle d'un cimetière, — dit-on toujours : *là-bas ?* Le cimetière est à ma porte ; je vois de ma fenêtre le fossoyeur creuser et combler les fosses ; je puis compter les bouquets qu'on dépose et les feuilles que l'automne fait tomber des rosiers sur les tombes, et pourtant je dis en le montrant : *là-bas*. C'est qu'il y a aussi loin du cimetière à la cité qu'il y a loin de la mort à la vie.

1. Il est curieux que Fromentin ait dédaigné de donner à *Dominique* ce dénouement dramatique et facile.

« Amie, ma divine et sainte amie, je veux et vais écrire notre histoire commune, depuis le premier jour jusqu'au dernier. Et chaque fois qu'un souvenir effacé luira subitement dans ma mémoire, chaque fois qu'un mot plus tendre et plus ému jaillira de mon cœur, ce seront autant de marques pour moi que tu m'entends et que tu m'assistes. »

On est en 1844, et ce n'est qu'en 1862 que *Dominique* verra le jour ; mais aussi quelle transformation a subie le projet instinctif de Fromentin ! A la place d'un récit prétendu fidèle, tout rempli de déclamations inspirées par les grands mélancoliques à la mode, nous avons une transposition originale et exquise, où le fond le meilleur de Fromentin se montre. Cela fait songer à une phrase qu'a inspirée à M. Gillet la vue des croquis souvent ingrats du grand artiste : « L'éloignement est pour lui la condition indispensable de la beauté. »

Cependant, septembre venu, il part pour Saint-Maurice et écrit à Bataillard : « On m'a reçu comme je comptais l'être ; ma mère a été d'une tendresse inexprimable. Je ne puis vous dire quel baume ces affections de famille ont mis sur mes récentes blessures. Depuis le premier et confidentiel entretien, il n'est plus guère question entre nous du sujet commun de nos tristesses. — Je vais assidûment visiter le tombeau de ma pauvre amie ; c'est mon *palladium*, mon ami. — Vous comprenez à quel point Saint-Maurice m'est cher. Je vous reparlerai longuement de ces douces et pieuses visites. Je vois souvent les enfants, je les adore ; je voudrais les avoir toujours auprès de moi. »

Cependant le chagrin ne l'absorbe pas complètement, car il parle peinture à Bataillard, en homme qui s'y intéresse. Ecoutons-le parler au même, le 1er novembre de la même année :

« Détaché brusquement d'un passé qui remonte à mes plus lointaines années et qui formait un faisceau si bien lié, il me semble que j'ai reçu en mille endroits du cœur d'incalculables blessures. La passion première et dominante avait poussé des racines si profondes que l'événement qui les a tranchées a, du même coup, bouleversé tout le reste. Je ne puis mieux vous exprimer que par cette métaphore un peu confuse l'état présent de mes affections. Rien n'est tué, rien ne mourra de ce qui doit vivre, mais il y a désarroi ; une grande déception jette toujours un grand désordre. Pour m'expliquer plus clairement, je crois m'apercevoir que tous mes souvenirs jusqu'au

mois de juillet dernier, de quelque nature qu'ils soient, à quelque époque qu'ils remontent et à quelque objet qu'ils s'adressent, ont eu le même sort, et qu'ensevelis en commun, ils ont l'énorme intérêt, mais aussi le peu de réalité de toutes les choses ensevelies. Je vous ai dit, il y a trois mois, que ma vie recommençait, et c'est vrai. Je la reprends aujourd'hui en raison de mon expérience acquise, c'est-à-dire avec plus de sang-froid. Au lieu de dater mes souvenirs de *Marennes* ou de la *promenade de Saint-Cloud*, je les daterai du mois de juillet 1844. Il n'y a dans ce fait, mon ami, rien qui m'accuse et rien qui me justifie ; vous auriez tort d'y voir un renoncement à ce passé dont vous faites partie. Je n'ai rien abdiqué, rien sacrifié, rien oublié. »

Quoi qu'il en soit, il ne faudrait pas forcer les choses pour trouver là le sentiment d'une délivrance, et c'en était bien une; mais on n'aimerait pas qu'elle fût trop sentie comme telle. Aussi est-ce avec un certain bonheur qu'on voit parfois la blessure se rouvrir. Lorsqu'arrive l'époque de la mort de Madeleine, sa pensée envahit l'âme de Fromentin : « L'extrême agitation de ma vie physique, écrit-il à sa mère en juillet 1845, ne m'empêche point de penser aux choses; j'ai célébré intérieurement par d'amères pensées les douloureux anniversaires de ces jours-ci. Heure par heure, tout en marchant le long des bois, mon lourd bagage sur le dos, j'ai repassé dans mon cœur chaque incident de ces malheureuses journées, depuis le dimanche où, inquiet et déjà plein d'effroi, j'entrai le soir à la « Madeleine », assistai au Salut et entendis des chants qui ne sortiront jamais de ma mémoire, jusqu'au samedi, vers quatre heures, où la noire voiture, en partant au galop, me donna dans la poitrine comme un choc dont l'ébranlement semble durer encore... Je te remercie, ma mère bien-aimée, non de penser aux anniversaires, mais de me prévenir que tu y penses[1]. »

Au printemps de 1847 il écrit de Saint-Maurice à Bataillard : « Ma première visite à Saint-Maurice a été, mon ami, un religieux pèlerinage à travers tout mon passé. Mes souvenirs ont encore une extrême vivacité: je me suis retrouvé, en présence des lieux témoins impassibles de tant de changements, jeune

1. Dès le 30 mai, il lui avait écrit : « N'oublie pas, je te le rappellerai d'ici là, l'anniversaire du 4 juillet. Je suis depuis quelque temps obsédé de souvenirs ».

et amoureux comme il y a huit ans. Amoureux de quoi, je vous le demande? Amoureux d'une ombre, de *l'ombre* d'une *ombre*. J'ai recomposé pièce à pièce l'histoire de ma vie. J'en ai retrouvé les débris épars au pied de chacun de mes arbres. »

Une chose qu'on peut aimer sans réserve, c'est l'affection persistante de Fromentin pour les enfants de Madeleine. En mai 1845, il écrivait à sa mère : « Parle de moi *aux enfants*, quand tu les verras. Je pense bien souvent à Marie ; j'ai reporté sur cette chère enfant une grande part de mes affections brisées » ; puis, un peu plus tard : « Je te remercie de ce que tu me dis des *enfants ;* tu ne saurais croire, ou pour mieux dire, tu sais et tu comprends à quel point j'adore cette charmante Marie. J'y pense bien souvent, et je revois, aussi nettement que si elle était là, cette démarche gauche et déhanchée, ce front transparent de blancheur, toujours inondé de sueur, et ces grands yeux étonnés et souriants qui me rappelaient si bien ceux de sa mère. Je me fais un vrai bonheur de la revoir et de l'embrasser. O superstition du cœur ! amère volupté des souvenirs !... »

Puis il écrit à Bataillard : « Les enfants sont dans ce moment-ci chez leur grand-mère de Saint Maurice. Marie m'inspire un attachement qui n'est point de son âge ; il me semble qu'en passant par elle mes tendresses vont plus droit à sa mère absente. Un jour va venir pourtant où cette enfant sera demoiselle, et puis femme, où il me faudra renoncer aux caresses, au tutoiement, où nous deviendrons presque des étrangers. Le dernier lien sera rompu. Il me semble que j'ai quelque droit sur elle. J'ai fait son portrait hier ; il est ressemblant, moins la gentillesse et la vivacité de l'enfance. »

L'attachement d'Eugène pour les enfants de Madeleine et surtout pour l'aînée, dit M. Blanchon, ne se démentit jamais.

Mais Dominique est père de famille ; nous devons donc entrevoir ce que fut le mariage de Fromentin. A Paris, il vivait dans une grande intimité avec Armand du Mesnil, dont nous parlerons bientôt et qui habitait avec sa mère, laquelle élevait sa petite-fille, Mlle Marie Cavellet de Beaumont, dont la mère était morte. On voit cette toute jeune fille apparaître de temps à autre, par un simple mot, dans les lettres de Fromentin, assez généralement en post-scriptum : « Mes amitiés à Mlle Marie », et c'est tout d'ordinaire ; mais il lui arrive d'appuyer : « Tu sais la valeur de certains *post-scrip-*

tum », ajoute-t-il une fois. Parfois il en parle un peu plus longuement :

« Merci des souvenirs de Mlle Marie ; fais-lui mes amitiés et n'oublie pas la poignée de main que j'avais pris, soir et matin, la douce habitude de lui donner. Tu sais que c'est *une enfant* que j'ai du plaisir à voir et qu'elle est de ces figures propices qui se retrouvent dans un petit coin de mon cœur à de certains moments et y répandent une petite lumière. » (Août 1846).

Peu après, il écrit à sa mère : « J'ai mis le plus d'économie possible dans mes étrennes et je n'ai eu que deux ou trois cadeaux à faire, assez insignifiants. J'ai donné, après m'en être entendu avec Mme du Mesnil, à sa petite-fille, Mlle Marie, une épingle faite avec les cheveux de sa mère, morte il y a déjà plusieurs années. Mon intention était de donner à cette aimable et gentille enfant une marque de ma reconnaissance pour sa grand'mère et de mon amitié pour son oncle Armand. Je suis bien aise d'avoir choisi un objet qui a eu pour elle un double prix ».

En route pour son second voyage d'Algérie, il termine ainsi une lettre à Armand du Mesnil : « Adieu, chère bonne amie, adieu, Mlle Marie. Si vous m'aimez au point que je crois, souhaitez-moi de vous oublier un peu afin d'avoir le cœur et l'esprit plus libres que je ne l'ai. Je voyage à reculons, les yeux tournés vers vous ». Pour ne pas exagérer la signification de ce passage, il faut du reste se dire qu'il s'adresse à la fois à la grand'mère et à la petite-fille, car la « chère bonne amie », c'est Mme du Mesnil.

Voici enfin un passage d'une lettre écrite au cours du séjour à Blidah : « N'exige pas trop de ta nièce, mais continue de diriger, de surveiller, autant que possible. La phrase citée me plaît, mais c'est trop *mûr ;* pauvre enfant ! N'aurait elle pas de jeunesse ? Encore un poids sur mon cœur. — Je l'embrasse, si tu le permets, monsieur son oncle, ou tout au moins, je lui envoie une poignée de main de bien bon ami. Chère, chère enfant !... »

Qui s'étonnerait ensuite, près de cinq ans plus tard, de les voir s'unir, en 1852. Et il nous semble que ce mariage convenait admirablement à l'ancien ami de Madeleine. Une folle passion eût été comme un reniement de celle qui fut tant aimée ; une froide union de convenance eût été odieuse. Et puis, du côté de la jeune fille, ne fallait-il pas qu'elle connût

de vieille date l'ancienne passion, la blessure sur laquelle elle était appelée à verser le baume de son affection ? n'était-ce pas nécessaire pour qu'auprès d'elle Fromentin pût écrire *Dominique* sans la blesser, sans manquer à aucun de ses deux amours ? Nous avons dit que *Dominique* parut en 1862.

Ayant ainsi achevé de résumer l'histoire de la jeunesse de Fromentin au point de vue sentimental, nous allons aborder le point de vue de l'art et de la critique d'art. Mais auparavant il convient d'indiquer une particularité relative au Dr Fromentin qui n'est pas sans avoir eu une influence sérieuse sur ses rapports avec son fils. Il faisait de la peinture, ce qui pouvait l'incliner à de la bienveillance pour la vocation naissante de celui-ci ; mais, ayant fréquenté l'atelier de Bertin[1], il était resté entièrement dévoué à l'école académique du paysage, en sorte que les tendances, nullement révolutionnaires, mais cependant novatrices d'Eugène lui devaient être profondément antipathiques, M. Louis Gillet se réjouit beaucoup aux dépens de la peinture du Dr Fromentin, qu'il qualifie de terrible barbouilleur ; mais M. Blanchon, sans prendre à proprement parler la défense de celui-ci, rappelle qu'un jour Gustave Moreau prit pour l'original une copie faite par lui d'un tableau de Joseph Vernet.

Tant qu'Eugène fut au collège de La Rochelle, où l'enseignement du dessin n'existait pas officiellement, il n'eut d'autre maître que son père. On dit qu'il était arrivé à tracer des figures et des paysages d'un crayon charmant et que, au tournant de telle page de son cours dicté de logique, apparaît un pape porté sur la *sedia*, une scène dramatique de naufrage, une Jeanne d'Arc écoutant les voix, des groupes antiques, des portraits, des caricatures et jusqu'à l'esquisse d'une grande composition historique dont le Premier Consul occupe le centre. En même temps, Fromentin s'essayait à la poésie, ainsi que nous l'avons déjà indiqué ; mais ses essais ne nous paraissent pas avoir eu jamais un grand intérêt.

Nous avons vu qu'il partit un an après la fin de ses études classiques, c'est-à-dire à l'automne de 1839, pour faire son droit à Paris ; mais il emportait, plus encore que les résultats de l'enseignement de son père, l'impression profonde de la nature sur son âme d'artiste. Cette influence apparaît mainte

1. Les dates montrent qu'il s'agit de Léon-Victor Bertin et non d'Edouard Bertin qui, lui aussi, fit du paysage académique.

fois au cours du volume que nous étudions, mais, où on la sent par-dessus tout, c'est dans les descriptions éparses dans *Dominique*, souvent dans des notations discrètes où se marque le retentissement des influences ambiantes.

La vocation commence à se marquer au cours des promenades dans les environs de Paris. Extrayons les lignes suivantes d'une lettre écrite en 1840 à un camarade rochelais :

« Rien ne peut vous donner une idée de la beauté des environs de Paris. Je tombe à chaque pas d'extase en extase, parce que les aspects changent, et une échappée de vue nouvelle en découvre un nouveau. Je donnerais tout au monde pour savoir crayonner le paysage ; il y aurait de quoi se faire un album charmant. Je m'y habitue bien un peu, mais c'est excessivement difficile et je ne tiens pas tant à un paysage achevé dans ma chambre qu'à une étude prise à la hâte sur les lieux, souvent fort incommodément et en deux coups de crayon.

« Je m'occupe toujours un peu de dessin sans ordre, faisant de tout un peu, parce que les commodités me manquent pour prendre un maître, et que, d'ailleurs, un maître, quel qu'il fût, me forcerait à travailler un genre particulier, souvent le sien, tandis que, pour ce que je veux faire du dessin, j'aurais le désir de faire un peu de tout. »

En somme, durant cette première année de séjour à Paris, ce qui devait marquer le plus sur Fromentin, ce fut sa liaison avec Émile Beltrémieux, un rochelais qui faisait sa médecine avec Charles Fromentin, et aussi la connaissance qu'il fit de Paul Bataillard, un jeune chartiste, au cours d'une promenade champêtre de l'*Institut Catholique*, cercle religieux et littéraire de jeunes gens, dirigé par les frères de Riancey. Bataillard devait devenir son plus cher confident.

Très différents à une foule d'égards, Émile Beltrémieux et Paul Bataillard se ressemblaient par leur ardeur démocratique.

L'année suivante, Fromentin rêve plus littérature que peinture ou dessin, et il entreprend, avec Bataillard, une série d'études sur Edgar Quinet. Il suit d'ailleurs assidûment les cours de Mickiewicz, tout en continuant ses études de droit. Il compose beaucoup de vers, et son amour de la nature lui inspire le regret de n'avoir pas le don de la peinture :

Peintre, je sentirais, quand je l'aurais touchée,
O bonheur ! palpiter mon image ébauchée ;

Et d'un double instrument me servant à la fois,
Je verrais l'être entier s'éveiller sous mes doigts.

En 1842, grâce à Bataillard, Eugène Fromentin noue avec Armand du Mesnil cette amitié qui devait avoir des conséquences si décisives dans sa vie. Sans entrer dans des détails sur l'oncle de Mlle Marie, rappelons que, employé au ministère de l'Instruction publique, après avoir donné quelques actes à l'Odéon, avoir collaboré à de grands journaux et rédigé de remarquables études sur des sujets touchant à l'instruction publique, il devint chef de division et fut, en 1870, choisi comme directeur de l'enseignement supérieur et nommé conseiller d'État en 1876. Il survécut à son neveu, n'étant mort qu'en 1903.

Nous avons dit que nous négligerions les poésies de Fromentin, et cependant, au moment où le peintre va surgir et tuer le poète, il lui arrive de s'élever au dessus de la médiocrité dont nous nous détournions. A titre de spécimen, reproduisons son sonnet intitulé : *Le temps s'écoute.*

Si par un de ces jours de septembre où l'on doute
Que l'air ait une haleine et les champs des échos,
La barque un aviron pour secouer les flots,
Le ciel un astre en feu pour éclairer sa voûte,

Jour morne et qui succède à de beaux jours sans doute,
Si vous parlez au pâtre, — en gardant ses troupeaux,
Le naïf astrologue alors vous dit ces mots :
« Que la brise est au calme et que le temps s'écoute. »

Mot profond qui veut dire apparemment qu'après
Avoir pendant l'été du rivage aux forêts
En mille et mille ardeurs éparpillé sa sève,

Prise enfin de regrets, de fatigue et d'ennui,
Comme un cœur amoureux que l'espérance a fui,
La nature un moment se tait, médite et rêve.

Une poésie, plus importante, que nous aimons moins, mais où se montre une significative évolution du goût vers la nature sincèrement observée, a été publiée par M. Gonse dans son livre sur *Eugène Fromentin*[1] : nous voulons parler de *Un mot sur l'art contemporain*, adressé à son ami Benjamin Fillon, où on le voit se détacher de son enthousiasme pour Victor Hugo.

1. Page 15.

Pendant les vacances de 1842, il épanche dans ses lettres à Bataillard le tourment qu'il éprouve à ne se reconnaître aucune vocation. Ce n'est que par accès qu'il se plaît à crayonner. « Je n'ai, dit-il, qu'une aversion : tout ce qui est positif ; qu'une passion : tout ce qui se rattache plus ou moins à l'art. Mais le vague même de cette passion la condamne... N'ayant pas de vocation, je flotterais d'un essai à un autre et ne suivrais jamais une ligne directe, la seule qui mène au succès... Je suis donc bien décidé à prendre un état. En cela je ne fais que devancer les intentions inflexibles de mon père. Mais un état qui se rapproche le plus possible du genre d'études auxquelles je me livre de préférence, qui, même, me fournisse plus ou moins l'occasion de les appliquer ; ou bien un état qui me laisse assez de loisirs pour m'en occuper sans trop d'interruption. C'est vous dire que j'hésite entre le barreau et la magistrature. » Il ajoute d'ailleurs que le droit l'ennuie à crever : « espérons que l'application m'ennuiera moins », et il entre dans l'étude d'avoué de Me Denormandie ; mais auparavant, pendant les vacances, il écrit, en collaboration avec Beltrémieux, une étude sur Gustave Drouineau, idéologue enthousiaste qui prêcha l'évangile de la liberté, lutta sur tous les terrains contre les tendances matérialistes... et finit pensionnaire de l'asile de Lafond.

Cette étude finie, les deux amis composent ensemble une comédie en plusieurs actes et une tragédie en un acte en vers. Ensuite, rentré à Paris, Fromentin vit au milieu d'un *Cénacle* qui entretient des relations respectueuses avec Michelet, Quinet et Sainte-Beuve ; mais en même temps il commence son doctorat en droit et s'exerce au dessin sur les actes de procédure et les panneaux des portes de Me Denormandie. Quand il manque de place, il descend dans la cour décorer la remise, l'écurie et le mur mitoyen ; puis, l'œuvre finie, il quitte l'étude et obtient de son père l'autorisation d'entrer dans un atelier ; mais cet atelier sera celui de Rémond, le représentant le plus marquant à cette époque de l'école académique de paysage.

Adieu les vers, qu'il détruit « comme des choses fausses ou puériles dans le fond, prétentieuses dans la forme, où il aurait craint de retrouver une image ridicule de lui-même[1] ». Il en périt ainsi plus de six mille, d'après une confidence à Jules Breton.

1. Paul Bataillard, *Notes biographiques*.

Pour compléter les leçons de Rémond par l'étude de la nature, Fromentin va s'installer, en août et septembre 1843, à la Celle-Saint-Cloud, avec Albert Aubert et Emile Augier, qui lit à ses amis sa *Ciguë*, sur le point d'être jouée à l'Odéon. Ce fut une période de travail acharné. « Après beaucoup d'essais infructueux, parce qu'ils étaient sans doute maladroits et que le temps me contrariait, écrit-il à du Mesnil, j'ai renoncé à peindre pour me mettre à dessiner. Les premiers essais de dessin n'ont guère été plus heureux ; mais depuis deux ou trois jours, j'ai réussi à faire quatre ou cinq études de détail dont je suis content. Je rencontre à chaque pas des difficultés qui me désolent ; il faut que je devine, n'ayant personne pour me donner le secret d'un mécanisme que je ne connais pas. Toutefois ce séjour et ces tentatives acharnées ne m'auront pas été inutiles. Car, sans produire, on apprend beaucoup à observer la nature d'aussi près ».

A la fin de l'été, il emmène Bataillard à La Rochelle et à Saint-Maurice, où ils retrouvent Beltrémieux. Bataillard étant reparti avant lui, il lui écrit et lui raconte ses travaux et ses rêves artistiques. Mais, en fin de compte, il n'est pas satisfait de son séjour au pays natal : « Je n'ai rien fait de ce que je voulais faire, écrit-il à du Mesnil ; tout à manqué faute d'études, de savoir, faute de tout. Je garde mon sujet qui est fécond, et l'ajourne à la fin de cette année ».

Vers la fin de l'hiver 1843-44, Fromentin passe à l'ennemi, quittant l'atelier de Rémond pour celui de Cabat, qu'on a appelé « le père du paysage naturaliste ».

On se souvient que c'est au commencement de l'été de 1844 que mourut Madeleine. Pendant son séjour à Saint-Maurice qui suivit, Fromentin entreprit un tableau d'après la ferme de Vauquin, c'est-à-dire des *Trembles* ; c'est lui qui figurera au salon de 1847, sous le nom d'*Une ferme aux environs de La Rochelle*. « Je n'ai qu'un regret, écrit-il à Bataillard, c'est d'entreprendre trop tôt un tableau que je convoite depuis mon enfance et dont, avec plus d'habileté, je pourrais faire une chose excellente. »

Mais le désaccord avec son père va s'accentuant : « Je suis bien peu soutenu ; mon père, loin de l'approuver, critique amèrement tout ce que je fais. Si je n'avais pour moi la conscience du bien et l'autorité de mon maître, je renoncerais à peindre ; mais ne craignez pas pour moi ces influences ; j'en souffre, voilà tout. » Puis le courage faiblit : « Je travaille

absolument à huis clos. C'est à peine si mon père hasarde de temps en temps une observation, presque toujours défavorable... Mon plus grand malheur est de sentir que je ne puis prétendre à poursuivre une entreprise qui me serait si chère et à laquelle je voue aveuglément tout ce que j'ai d'espérances et d'énergie. Le moment est venu des grandes discussions. Il n'y a plus moyen de les ajourner. »

Survient la mort de son oncle Émile Billotte, qui l'ébranle fortement ; puis Beltrémieux veut fonder une revue à La Rochelle, notamment avec la collaboration de ses amis du Cénacle, et Fromentin lui promet une série d'articles d'art.

Il se remet cependant à peindre avec ardeur ; parlant du tableau sur le métier, il écrit à Bataillard : « Mon père y prend intérêt, mais il trouve cela trop pénible ; il voudrait me voir improviser et ce système de peinture extrêmement faite, faite à tant de reprises, n'ayant pas pour lui le même mérite de célérité que les légers frottis liquides de l'école Bertin, lui semble incomparablement inférieur. » Puis voici, dans la même lettre, une notation bien curieuse d'une caractéristique des tendances esthétiques de Fromentin. « J'ai besoin de calme et de solitude, un besoin incroyable ; autrefois, il n'en était pas de même. Le vent me déplaît plus que jamais. J'aime peu ce qui court, ce qui coule ou ce qui vole ; toute chose immobile, toute eau stagnante, tout oiseau planant ou perché, me cause une indéfinissable émotion. Je rendrai peut-être un jour cet universel sentiment de repos ; en attendant, il m'inquiète, parce qu'il accuse peut-être une inertie stérile. »

Non seulement on retrouve affirmé, de façon plus ferme dans un de ses livres sur l'Algérie, ce goût pour le repos ; mais il nous semble qu'il ressort de sa peinture. Certes, la *Fantasia* de la collection Chauchard est à la fois une belle œuvre et une œuvre pleine de mouvement ; mais nous lui préférons certaines peintures plus calmes, par exemple telle de ces *Chasses au faucon* dont une figure au musée Condé et dans lesquelles on voit un groupe de cavaliers immobiles qui regardent planer l'oiseau chasseur, ou encore ces *Arabes en prière*, vus à nous ne savons plus quelle exposition.

Tous à Saint-Maurice reculent devant « l'explication devenue imminente ». Ce qui rend faible Fromentin (ou du moins il le croit), c'est la question d'argent. Enfin les explications sont entamées : l'entretien a été calme, amical et franc, ou

plutôt tout a été ajourné : Eugène partagera son temps entre les conférences du stage et la peinture. En traits vifs il fait ressortir la différence totale existant entre la manière de penser et de sentir de son père et la sienne, puis il ajoute : « C'est égal, mon père est admirablement bon. Et ma mère ! je crois, mon ami, que je sacrifierais tout à leur repos, si je le voyais trop sérieusement engagé. Si vous saviez, mon ami, les tendresses croissantes que je me sens à certains moments pour eux, vous comprendriez mieux certaines faiblesses que vous me reprochez. »

De son côté, Armand du Mesnil écrit des lettres mélancoliques, et Fromentin rêve de le voir revenir à La Rochelle où tous deux, avec Beltrémieux, bâtiraient quelque chose avec les débris de leur fortune littéraire et artistique.

Enfin il s'arrache à cette tentation d'abandonnement et repart, navré, pour Paris.

Il rentre à l'atelier de Cabat et travaille avec des hauts et des bas. Mais, le printemps venu, celui-ci quitte le monde pour aller prendre l'habit dominicain auprès de Lacordaire : « Je m'attendais à cette résolution, écrit Eugène à sa mère, mais je ne la croyais pas aussi prochaine. Je m'étais attaché vivement à lui ; de son côté il me témoignait quelque amitié ; nos dissentiments religieux, en soulevant entre nous de fréquentes discussions, nous avaient amenés à une certaine intimité de rapports et d'idées. Je lui étais surtout très reconnaissant de l'intérêt qu'il m'a témoigné pendant tout cet hiver, des encouragements qu'il m'a donnés, ainsi que de ses marques d'estime pour mes sentiments en peinture. »

Peu après, il confie à sa mère sa confiance dans ses progrès : « Ah ! vois-tu ? ma pauvre mère, je sais bien que nous aurons beau faire, vous et moi, que la vocation qui m'entraîne, téméraire ou non, est plus forte que tous les conseils... Je suis *peintre*, je le crois, je le sens, on me l'affirme ; pourquoi, mon Dieu ! me contraindre à n'être pas ce que je puis être, à devenir ce que je ne puis tenter ? Le départ de mon excellent et illustre maître m'a rendu toute ma liberté d'esprit et d'invention. Je crois pouvoir me passer de directeur. Les influences me troublent et me jettent en dehors de mes voies naturelles. »

Cependant, durant ce même printemps 1845, paraît dans la *Revue organique des départements de l'Ouest*, fondée par Bel-

trémieux, un important compte-rendu du Salon annuel (n[os] d'avril et de mai). Il y salue spécialement notre école de paysage, la plus complète, la mieux unie, la plus forte. Avec Cabat, Daubigny, Corot, Rousseau, Marilhat, Dupré, elle a, en moins de dix ans, opéré une révolution complète. Notons cette appréciation sur un Corot : « C'est l'heure où chantent les rossignols, le bois est devenu sonore, et les feuilles clair-semées des trembles frémissent d'elles-mêmes dans l'air épuré du soir ».

M. Blanchon résume ainsi son appréciation sur ce Salon : « Les idées exprimées par Fromentin et les jugements qu'il porte sur les peintres de son temps sont à la fois le programme de sa vie d'artiste et la substance de sa critique d'art tout entière. Il y manque, avec la maturité de la pensée, ce qui fera l'originalité des *Maîtres d'Autrefois*, l'étude des questions de métier, le charme et l'éclat du style ». Le D[r] Fromentin lui-même fut satisfait.

De fin mai à juillet. Fromentin s'installe à Buc, près de Versailles, chez Albert Aubert, et jouit profondément de ce pays « dont l'aspect est délicieux, la solitude profonde » ; mais les soucis d'argent le tourmentent encore.

Durant les vacances à Saint-Maurice, les tiraillements avec le D[r] Fromentin recommencent : « Egalement incapable de comprendre la passion naissante qui m'entraîne et les promesses de talent qu'il peut y avoir dans mes essais, écrit son fils à Bataillard, il ne me donnera jamais d'adhésion formelle et ne cédera, s'il cède, qu'à des succès devenus notoires. Seulement, comme il est faible, distrait, et qu'il a peur des luttes ouvertes, il me laissera faire, si je persiste... Si je lui avouais le dégoût que m'inspire ma peinture, je serais à tout jamais perdu dans son esprit, car mon père n'admet pas qu'on soit jamais mécontent de ce qu'on fait. »

A la fin de l'automne, Eugène est furieux de n'avoir rien fait, « moins que rien ». Après beaucoup de tiraillements, il va regagner Paris, et il est plein de contradictions : « Ce départ, sera plus triste que les précédents ; ce n'est pas tout à fait une rupture, mais une émancipation » ; d'ailleurs il écrit aussi : « J'attends mercredi prochain comme un jour de joie et de résurrection ».

De retour à Paris, il annonce à sa mère que Cabat y est rentré également, renonçant à la vie monastique.

Rien ne marquerait particulièrement cet hiver 1845-46, s'il

ne se terminait par une équipée appelée à jouer un rôle décisif dans la destinée de Fromentin.

Il s'était lié avec un peintre orientaliste de son âge, Charles Labbé, dont la famille habitait l'Algérie : mariant sa sœur à Blidah en mars 1846, il proposa à Fromentin et à du Mesnil de l'accompagner. Delacroix, Decamps, Marilhat avaient éveillé en Eugène l'ardente curiosité des pays du soleil. Il fut donc singulièrement tenté. N'ayant que deux jours pour se décider, il ne consulte pas ses parents et puise momentanément dans la bourse de ses amis ; puis il part, laissant à Bataillard le soin de transmettre à Mme Fromentin les lettres banales qu'il lui ferait parvenir d'Algérie.

De Lyon à Avignon, il descend le Rhône et y éprouve un enthousiasme facile à comprendre : « Je reviendrai dans ce pays-ci ; j'ai un pressentiment que je trouverai là une veine originale. Je ne connais rien de plus beau dans le Poussin, rien de plus extraordinaire dans les plus fins coloristes. »

Marseille sous la pluie lui paraît atroce et sale ; Alger, abordé par un temps sombre, produit l'effet d'un port de la Manche. Mais bientôt le soleil et l'enthousiasme reviennent : « C'est beau, c'est beau ! Tout est beau, même la misère, même la boue des sandales, — oh ! les enfants ! — je vous écrirai plus tranquillement, j'espère, par le prochain courrier. »

Les montagnes de l'Atlas ne le séduisent pas ; « mais les hommes, mais les constructions, mais les bêtes !... Et puis la plaine immense, absolument nue, qui, le soir, fume au soleil couchant et ressemble au désert ! D'ailleurs tout est nouveau pour moi, tout m'intéresse ; et plus j'étudie cette nature, plus je crois que malgré Marilhat et Decamps, l'Orient reste encore à faire. Pour ne parler que des hommes, ceux qu'on nous fait sont les bourgeois. Le vrai peuple arabe, en haillons et plein de vermine, avec ses ânes misérables et teigneux, ses chameaux en guenilles passant, noirs et rongés par le soleil, devant ces horizons splendides, cette grandeur dans les attitudes, cette beauté antique dans les plis de tous ces haillons, voilà ce que nous ne connaissons pas. »

Cependant ce n'est qu'une courte excursion ; le 13 avril, Fromentin écrit de Marseille sa confession à sa mère, et il lui écrit de nouveau, de Paris, le 19. Ce n'est qu'un mois plus tard qu'il se hasarde à écrire à son père, et en même temps il lui envoie deux dessins. La réponse, modérée et indulgente, le toucha beaucoup.

A Paris, le cénacle se transporte du quartier latin aux alentours de la rue Pigalle, dont Fromentin ne s'éloignera pas, et, se resserrant autour de Mme du Mesnil, il deviendra « le phalanstère ». Une vieille amie, qui est comme la seconde mère de Labbé, Mme Regnault, veuve d'un secrétaire des commandements du duc d'Angoulême, se conquiert le cœur de Fromentin et ne contribue pas moins que Mme du Mesnil à resserrer les liens du phalanstère.

Entre temps il apprend que son père a envoyé ses dessins à l'exposition de La Rochelle, et il se montre inquiet de l'effet qu'ils produiront. D'ailleurs il travaille ferme et, dès le mois d'août, va s'installer, avec Labbé et Mme Regnault, à Gournay-en-Bray, où il se met sérieusement à peindre d'après nature, ce qu'il n'avait guère fait jusque-là. « Je cherche, écrit-il à Bataillard, surtout l'exactitude du ton, je sens qu'avec des efforts j'y arriverai, plus même que je ne croyais. Je n'ai pas eu de peine à sortir de ma routine et de mes tons d'atelier, tant sont vives, pressantes et claires les leçons que donne cet admirable maître, le Soleil. »

Après un assez court séjour à Chailly, près Fontainebleau, on rentre à Paris. Là Beltrémieux épouse Mlle Thérèse Waldor, fille de Mélanie Waldor, la muse romantique. Puis, à l'occasion de sa fête, Fromentin reçoit du phalanstère un « charmant voltaire » pour compléter son mobilier. Il s'est du reste passé de vacances afin de préparer son premier Salon, celui de 1847; mais la grippe s'en mêle, et son grand tableau n'est pas terminé à temps. Cependant il a revu Cabat, qui lui témoigne beaucoup de satisfaction de sa peinture. Finalement, il envoie au Salon trois petits tableaux, qui sont reçus à l'unanimité. Deux sont des vues algériennes : « Je n'y devinai point, dit Maxime du Camp, le futur maître des élégances orientales. La touche était plate, sans transparence, grisâtre et tâtonnante; néanmoins, çà et là une finesse précieuse et une sincérité d'aspect qui me rappela les paysages que j'avais parcourus. »

Fromentin fut très flatté de la demande que lui fit Cabat de repeindre un ciel très important qu'il avait manqué et de la satisfaction que montra son ancien maître du résultat obtenu.

Mais, au Salon, il est humilié de l'effet que lui produit sa peinture, dont le jour très vif et vertical met à nu les moindres défauts. Il apprécie du reste sévèrement l'ensemble de ce Salon, à l'exception de l'*Orgie romaine* du jeune Thomas Couture, que cette œuvre « place au premier rang ». Fina-

lement, il vendit 750 francs sa vue des *Gorges de la Chiffa*.

Pendant le mois de mai, il va voir sa famille à Lafond et en revient satisfait des dispositions de son père ; mais, après son retour à Paris, il est pris d'un accès de découragement et de la nostalgie de l'Afrique. Cette fois, il s'en ouvre à sa famille et explique à son père ce qu'il va y chercher. « Tu conviendras qu'en fait de nature, et quand il s'agit de l'art, il y a des goûts déterminés : tel se consacre à la Normandie parce que son goût l'y porte ; si tel autre se tourne vers le Midi, c'est que la Normandie ne lui aura paru qu'un agréable pays de promenade. J'en suis là, je n'ai jamais souhaité, depuis que je fais de la peinture, de visiter les bords du Rhin qu'on dit magnifiques, les Pyrénées, ni la Suisse. Un natif instinct me portait vers la nature du Midi, je l'avais en quelque sorte devinée avant de l'avoir vue. »

Le D[r] Fromentin reste indécis, et son fils fait ses préparatifs de départ avec son ami Labbé et un autre jeune peintre, Saltzmann. C'est au commencement d'octobre qu'il débarque à Alger. Ici nous devons éviter de le suivre pas à pas, car il faudrait sans cesse confronter les lettres écrites au jour le jour et les lettres littéraires d'*Une Année dans le Sahel* et d'*Un Eté dans le Sahara*. A vrai dire, c'est surtout avec le premier de ces livres que nous arrivons à faire des rapprochements, car l'expédition à Laghouat appartient à son troisième voyage qui eut lieu hors des limites du livre de M. Blanchon, après le mariage de Fromentin.

Déjà celui-ci fait volontiers des théories esthétiques. Un sujet, par exemple, sur lequel il revient à plusieurs reprises, est le parti que le peintre biblique peut tirer du spectacle de l'Algérie. Dès son premier voyage, nous le voyons en parler deux fois. La première, c'est en termes un peu énigmatiques, mais qui semblent bien critiquer le parti qu'on en a tiré, non l'idée d'en tirer parti. « Ceux, dit-il, qui, sous prétexte de couleur locale, font de la Bible avec le costume arabe, sont des imbéciles qui n'en savent point tirer parti. Je défie qu'on me montre un antique mieux drapé, mieux proportionné, plus scrupuleusement beau, qu'un Bédouin, pris au marché, au café, dans la rue. Malheureusement il est très difficile de les dessiner au passage, et ils ne veulent point poser ; leur Code religieux le leur défend. » Un peu plus loin, une appréciation évidemment favorable apparaît :

« Le voyage est admirable, à mon sens, moins pour ce qu'il

offre de réalités nouvelles que pour les rêves qu'il éveille, les illusions qu'il crée, les perspectives indéfinies qu'il ouvre à l'imagination sur l'inconnu. Pour moi, le grand charme du mien, c'est qu'il me semble avoir voyagé dans les temps anciens et parcouru le pays de la Bible et des patriarches. »

Mais c'est durant son second voyage qu'il formulera une opinion d'une absolue précision, en opposition d'ailleurs bien nette avec celle qu'après réflexion il posera, avec non moins de précision, dans *Un Eté dans le Sahara*. Écoutons d'abord le correspondant d'Emile Beltrémieux et de sa femme. Après avoir opposé les Arabes et les Maures, il s'exprime ainsi : « Ceux-là, les vrais Arabes, identiques à ceux du Hedjaz, n'ont guère changé, j'imagine, depuis *Mohammed-ben-Aboubeker* et peut-être depuis *Jacob-ben-Isaac*. Le fait est que certaines parties de ce pays-ci, c'est la Bible en images.

« En allant, il y a quelque temps, faire une excursion au lac Haloula, à moitié chemin du lac et de la plaine, au milieu d'un carré d'herbe courte, semée de touffes de palmiers nains et de tamarins, j'affirme que j'ai rencontré le vieux Isaac de la Genèse. Ses deux fils étaient avec lui. Ils surveillaient ensemble un troupeau de maigres brebis ; ils n'avaient point de burnous et pas de haïk ; une seule chemise en laine épaisse et d'un blanc sale, serrée à la ceinture par une corde en poils de chameau bruns, laissant à découvert leur cou, leurs bras jusqu'aux épaules et leurs jambes couleur de bronze florentin. Une simple calotte, en laine feutrée, garantissait le sommet de leurs têtes rasées. Le vieillard, grave et un peu voûté comme un patriarche de *Raphaël*, avait une barbe blanche, longue et floconneuse. Il s'appuyait sur le bras de l'un des jeunes gens ; l'autre, un long bâton recourbé à la main, dirigeait le troupeau à travers les lataniers et le conduisait aux endroits plus fertiles. Le troupeau marchait tête basse, et serré, comme on est convenu qu'il doit marcher dans un tableau de style. Quand notre nombreuse cavalcade passa près d'eux, pas un des trois ne leva la tête. Le vieillard semblait tenir un discours à celui de ses fils qui lui servait d'appui ; quant à l'autre, il s'en allait toujours à l'écart comme un réprouvé. Lequel était Esaü, lequel Jacob ? Peut-être s'agissait-il du plat de lentilles. Deux ou trois chameaux bruns paissaient au loin dans le chaume, au pied d'un groupe de palmiers. Et le soleil descendait derrière le triple étage des

montagnes qui nous faisaient l'année dernière nous écrier : O Palestine ! O Palestine ! »

Ce problème, qui n'est autre que celui du rôle de la couleur locale dans l'art, hantera toujours l'esprit de Fromentin, et il est curieux de voir combien, du point de départ que nous venons de noter, ses réflexions ont su l'élever plus haut. Ouvrons *Un Eté dans le Sahara* et lisons au cours de la longue lettre datée de Djelfa, 31 mai :

« Un autre jour, je te parlerai de la tribu en marche, *nedja* ; admirable spectacle qui renouvelle ici sous nos yeux, en plein âge moderne, à deux pas de l'Europe, les migrations d'Israël.

« Que ce dernier mot, écrit d'enthousiasme, ne m'engage pas surtout au delà de ce que je veux dire. Il n'est qu'à moitié vrai. Et comme il effleure une question d'art, question qui, selon moi, n'a pas le sens commun, mais n'importe, question posée, discutée et toujours pendante, comme il effleure, dis-je, une question grave après tout, celle de la *couleur locale* appliquée à un certain ordre de sujets, je désire m'expliquer sur ce qu'il y a de trop contestable dans la comparaison que j'ai faite.

« Voici la seconde fois que j'introduis la Bible dans ces notes ; ce qui te laisserait croire que je voyage en vrai pays de Chanaan, moins l'abondance, et que je rencontre à chaque pas le riche Laban ou le généreux Booz.

« On a écrit, en effet, bien plus, on a voulu prouver par des essais, tu sais lesquels, que les anciens maîtres avaient défiguré la Bible par la peinture, qu'elle avait rendu l'âme entre leurs mains, et que, s'il restait un moyen de ressusciter cette chose aujourd'hui morte, c'était d'aller la contempler toute réelle encore et dans son effigie vivante, en Orient.

« Cette opinion s'appuie sur un fait vrai en lui-même : c'est que les Arabes, ayant à peu près conservé les habitudes des premiers peuples, doivent aussi, mieux que personne, en garder la ressemblance, non seulement dans leurs mœurs, mais encore dans leur costume, costume si favorable d'ailleurs qu'il a le double avantage d'être aussi beau que le grec et d'être plus local. Il est certain, ajoute-t-on, que Rachel et Lia, filles du pasteur Laban, n'étaient point habillées comme Antigone, fille du roi Œdipe ; qu'elles se présentent à notre esprit dans un tout autre milieu, avec une forme différente, et aussi sous un tout autre soleil ; il est non moins certain que les patriarches devaient vivre comme vivent les Arabes,

comme eux gardant leurs moutons, ayant comme eux des maisons de laine, des chameaux pour le voyage, et le reste.

« Mon opinion quant au système, la voici :

« C'est que les hommes de génie ont toujours raison, et que les gens de talent ont souvent tort. Costumer la Bible, c'est la détruire ; comme habiller un demi-dieu, c'est en faire un homme. La placer en un lieu reconnaissable, c'est la faire mentir à son esprit ; c'est traduire en histoire un livre anté-historique. Comme, à toute force, il faut vêtir l'idée, les maîtres ont compris que dépouiller la forme et la simplifier, c'est-à-dire supprimer toute couleur locale, c'était se tenir aussi près que possible de la vérité... *Et ego in Arcadiâ*... Sont-ce des Grecs ? est-ce l'Arcadie ? Oui et non : non pour le drame ; oui, dans le sens de l'éternelle tragédie de la vie humaine.

« Donc, hors du général, pas de vérité possible dans les tableaux tirés de nos origines, et bien décidément il faut renoncer à la Bible, ou l'exprimer comme l'ont fait Raphaël et Poussin.

« Remarque que cette opinion se confirme à mesure que je voyage, et précisément dans le pays qui semblerait devoir produire en moi un entraînement contraire. N'y a-t-il donc aucun enseignement à tirer de ce peuple qui, je le reconnais, fait involontairement et souvent penser à la Bible ? N'y a-t-il pas en lui quelque chose qui met l'âme en mouvement, et en quoi l'esprit s'élève et se complaît comme en des visions d'un autre âge ? Oui, ce peuple possède une vraie grandeur. Il la possède seul, parce que, seul au milieu des civilisés, il est demeuré simple dans sa vie, dans ses mœurs, dans ses voyages. Il est beau de la continuelle beauté des lieux et des saisons qui l'environnent. Il est beau, surtout parce que, sans être nu, il arrive à ce dépouillement presque complet des enveloppes que les maîtres ont conçu dans la simplicité de leur grande âme. Seul, par un privilège admirable, il conserve en héritage ce quelque chose qu'on appelle biblique, comme un parfum des anciens jours. Mais tout cela n'apparaît que dans les côtés les plus humbles et les plus effacés de sa vie. Et si, plus fréquemment que d'autres, il approche de l'épopée, c'est alors par l'absence même de tout costume, c'est-à-dire en quelque sorte en cessant d'être Arabe pour devenir humain. Devant la demi-nudité d'un gardeur de troupeaux je rêve assez volontiers de Jacob. J'affirme au contraire qu'avec le *burnous* saharien ou

le *mach'la* de Syrie, on ne représentera jamais que des Bédouins. »

Nous ne poursuivrons par la discussion engagée par Fromentin, l'ayant déjà fait d'ailleurs dans nos *Etudes esthétiques*, mais il nous a paru singulièrement instructif de rapprocher la première impression du jeune homme de l'opinion raisonnée de l'artiste et du penseur. On trouve aussi, dans *Une Année dans le Sahel*, une discussion approfondie sur la question du *sujet*, si voisin de celle de la couleur locale (septembre).

Nous avons dit que la lettre où Fromentin s'écriait avec enthousiasme : O Palestine ! O Palestine ! était adressée à son ami Beltrémieux et à sa femme. A ce moment, cet ami si aimé était mourant, sans que Fromentin s'en doutât, bien que le sachant gravement atteint. Il fut atterré en recevant de Beltrémieux deux pages, d'une écriture méconnaissable, où celui-ci s'étonne que Fromentin semble ignorer son état, et ces deux pages sont accompagnées d'un billet très dur de Mme Beltrémieux à l'égard de celui qui seul a laissé sans un mot de sympathie son ami mourant. Cet incident nous est une occasion pour rectifier une opposition que nous avaient suggérée des notes écrites durant le voyage en Égypte et qu'a publ ées M. Gonse, rapprochées des deux livres sur l'Algérie. Nous avions attribué à l'effet des années écoulées cette préoccupation de ceux qu'il a laissés derrière lui, cette attente des lettres de France qui semble l'empêcher de se donner pleinement aux spectacles qui lui sont offerts, tandis que, dans *Un Eté* et dans *Une Année*, rien ne détourne le voyageur de sa pensée d'art. En réalité, la différence est due à la « purification » résultant de l'élaboration littéraire, car Fromentin tout jeune en Algérie ne diffère guère du Fromentin arrivé presque à la cinquantaine et voguant sur les eaux du Nil : n'en déplaise à Mme Beltrémieux que sa douleur rend injuste, la pensée de Fromentin est loin de se détacher de ceux qu'il aime, témoin ce début d'une lettre à Bataillard (12 novembre 1840) :

« Mon ami, je vous écris d'Alger, où je suis venu pour affaires diverses. Je serai demain soir de retour à Blidah.

« En descendant dans la voiture les pentes boisées de Mustapha, j'ai vu dans le brouillard, qui déjà tombait sur la mer, la fumée du bateau qui m'apporte des lettres de France Elles seront distribuées demain et me précéderont à Blidah. J'aurai sans doute, au moins indirectement, de vos nouvelles. »

S'il fallait davantage, il suffirait de citer ses lettres à Mlle Lilia Beltrémieux après la mort de son frère.

Ce second voyage en Algérie se termina par une excursion à Biskra. Fuyant la pluie qui le persécutait à Blidah, Fromentin se rendit par mer à Stora, dont ne parle aucun de ses livres et dont il nous a plu de voir évoquer les rochers à pic que couronnent des bouquets de chênes-lièges. Le trajet de Philippeville à Constantine se fait sous un peu de neige, et par un vent glacé. Il est superflu d'insister sur les descriptions du *corridor* du Rummel, sur l'accueil inespéré, « chevaleresque », du colonel Canrobert, à Batna. De Biskra, excursion à Sidi-Okba et à la smala du scheik Si-Ahmet-bel-hadj-ben-Ganah. « Journée unique dans notre voyage, et qui doit marquer dans tous nos souvenirs ». Départ et défilé de deux smalas, — fantasia.

Rentré à Biskra, Fromentin s'inquiète de n'y trouver aucune nouvelle. On est au 13 mars, et les journaux racontent les événements de février. Enfin, le 17, il écrit à du Mesnil : « Dieu soit loué ! mes amis, chacun de vous a fait son devoir et vous êtes tous épargnés !... Vive la République ! Vive M. de Lamartine ! » Il raconte à son ami la revue de la petite garnison de Biskra où fut annoncée l'abdication du roi.

Cependant Mme Fromentin rappelle son fils à grands cris ; il tâche de la rassurer. Puis il s'indigne : « C'est une honte que cet empressement, que cette ardeur à la curée des places et des emplois ».

Pêle-mêle avec ces échos de la Révolution, voici enfin un souvenir du passage à El-Kantara : « Ce sera le rendez-vous de tous mes souvenirs, et, quand nous causerons de l'Afrique ensemble, dit-il à du Mesnil, je te mènerai sur ce pont ». Il ne l'oubliera pas en effet et, au début de *Un été dans le Sahara*, il tracera une merveilleuse description de cet incomparable passage du Tell au Sahara qu'après plus de trente-sept ans nous ne pouvons évoquer sans ressentir l'émotion enthousiaste de nos jeunes ans.

Le 17 mars, la proclamation de la République est annoncée aux troupes, en présence d'une centaine d'Arabes qui « assistaient à ce modeste spectacle, sans en comprendre la grandeur ». Cependant, l'agitation de Paris inquiète Fromentin, *plus peintre que jamais*. Sa famille le rappelle anxieusement, et il se décide au retour. Parti de Biskra le 17 avril, il voyage avec les troupes, car le pays n'est plus aussi sûr qu'il y a deux mois ; en route, il dîne chez le commandant des zouaves,

« M. Bourbaki ». Il revient lentement et ce n'est que le 19 mai qu'il s'embarque à Alger pour Marseille.

Il arrive en France pour voir se préparer les journées de juin ; mais il doit se rendre auprès des siens, et c'est son frère qui part avec les gardes nationaux de La Rochelle pour contribuer au rétablissement de l'ordre à Paris.

Ce séjour dans sa famille fut l'occasion d'une crise définitive au sujet de sa vocation. Ses amis étaient inquiets. Mme Beltrémieux, qui n'avait pas persisté dans l'injuste impression que nous avons mentionnée, reçut de lui une lettre datée du 4 juin, où se trouvent ces mots soulignés : « *Ma vie de peintre, par et pour la peinture, ma vie à Paris par conséquent, est un fait accompli contre lequel rien ne peut prévaloir et rien ne prévaudra.* » Mais l'absence de toute personne auprès de lui en qui il trouve quelque conformité de nature, sauf Mlle Lilia Beltrémieux, contribue à le jeter dans de singulières angoisses.

« Cher ami, je t'écris la mort dans l'âme, et je ferais mieux de ne pas t'écrire. Je n'ai pas même la conscience distincte du déplorable état dans lequel je suis, je sens seulement que mon cœur et ma tête ne sont qu'une douleur, je n'exagère rien. » Ainsi s'épanche-t-il dans une lettre à du Mesnil. Cependant un peu de calme revient, et il trace à son ami le programme de toute une série de tableaux ; puis le besoin d'écrire apparaît : « Mes impressions de voyage cessent d'être des réalités et prennent le charme incroyable, le charme attendrissant des souvenirs. — C'est le moment où j'aimerais à les écrire ; ils se dégagent avec une limpidité admirable de la confusion des incidents et ne gardent que les traits essentiels à l'unité sans rien perdre de leur vie... Si j'avais à te raconter ici tout cela, le besoin me viendrait de lui donner sa forme, de lui restituer sa couleur ; et j'écrirais pour t'y faire participer. Mais quoi, tout seul ! A quoi bon ? C'est cependant dommage ; si tu m'en pries, je l'essaierai... »

Puis, quelques jours après (1er septembre) : «... Je me consume, cher pauvre ami, je descends de plus en plus bas dans un ennui dont je ne vois pas l'issue... Je mène, on me fait mener une vie propre à tuer l'esprit le plus solide ; encore un peu et on fera de moi un idiot, si je leur en laisse le temps... Mon père oublie qu'il a eu mon âge, et ma mère oublie qu'elle n'a pas toujours passé sa vie entre son aiguille et le confessionnal... Je déclare que mon père et ma mère sont coupables ;

le dire serait me donner à leurs yeux d'irréparables torts. Je me tais encore, mais si j'éclate, il y aura un malheur dans la famille... C'est horrible ! le cœur me saigne. Le mal ne vient pas d'eux, et pourtant il existe ; un mot de moi pourrait faire à ces deux cœurs, qui me chérissent après tout, de terribles blessures. Je le contiens...

« Je ne puis dire : je veux, je fais, je vais. Il faut dire : Voulez-vous que ? Tout se réduit à des avances d'argent ; et mon père réduit tout à un calcul. Ma vie est manquée. »

Du Mesnil prend le parti d'écrire à Mme Fromentin (5 octobre), et enfin elle et son mari consentent au départ de leur fils pour Paris. Mais voici que sa grand'mère, Mme Billotte, est frappée d'une attaque d'apoplexie. Cependant elle se remet peu à peu et Eugène expédie ses malles à Paris. Du Mesnil y trouve les cartons contenant ses dessins d'Algérie, et aussitôt il réconforte son ami qui le remercie : « J'ai peur pourtant, j'ai peur, tant ils m'ont appris que je suis infirme, tant on m'a répété que tout cela n'était rien, j'ai peur que tu ne t'abuses ».

Enfin son oncle Billotte plaide sa cause auprès de ses parents et on le laisse partir dans les premiers jours de novembre.

C'est la fin des épreuves : au Salon de 1849, Eugène obtient une deuxième médaille, qui le consacrera aux yeux de son père ; en 1852, il épouse Mlle Marie et va peu après faire avec elle son troisième et dernier séjour en Algérie, où il la quitte seulement pour l'excursion à Laghouat ; mais ce n'est qu'en 1856 que paraîtra *Un été dans le Sahara*, puis un peu plus tard, en 1858, *Une année dans le Sahel*. Enfin en 1862, *Dominique* viendra clore la série des œuvres littéraires directement préparées par les années d'apprentissage. Mais nous avons vu que Fromentin aimait faire de la critique d'art, et ainsi s'annoncent les *Maîtres d'autrefois*. Quant au peintre, nous en avons suivi le long et douloureux enfantement. Jamais vie ne fut plus strictement la réalisation des rêves de la jeunesse.

Et maintenant, pour clore cette trop longue analyse où nous avons, le plus possible, laissé au lecteur le soin de faire les rapprochements avec les œuvres futures, évoquons l'image à la fois comique et touchante de l'excellente Mme Fromentin qui, lors du mariage de son fils, comme on lui demandait la profession de celui-ci, éclata en sanglots en répondant : « Artiste peintre ».

G. Lechalas.

L'IDÉALISME ET LE RÉALISME

DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

Descartes a été bien des fois représenté comme le fondateur, non-seulement de la philosophie moderne, mais encore, et plus spécialement, de l'idéalisme, qui a été en effet l'une des tendances les plus essentielles ou des doctrines les plus profondes de cette philosophie. Il aurait fondé l'idéalisme, selon plusieurs des sens assez divers, quoique peut-être connexes, que le mot comporte[1]. Par sa façon de poser le problème de l'existence du monde matériel, par la nature des arguments qu'il invoque ou qu'il invente pour écarter les solutions réalistes immédiates de ce problème, par le caractère laborieux et peu homogène de sa démonstration, plus capable, semble-t-il, de faire triompher les objections et les doutes qu'elle rencontre que la conclusion à laquelle elle aboutit, Descartes aurait directement ou indirectement, mais très certainement, ouvert la voie à la doctrine qui n'accorde au monde extérieur aucune existence en dehors des perceptions ou des idées qui le font connaître[2]. D'autre part, en présentant le « Je pense » comme la vérité première, modèle et condition de toute certitude, en

1. Voy. Alfred Fouillée, *Descartes*, Hachette, 1893, p. 81-134. M. Fouillée dans cette partie de son ouvrage a réuni et systématisé les diverses interprétations idéalistes que l'on peut donner de la philosophie cartésienne.

2. Voy. Georges Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*. Alcan, 1888, p. 17-46. M. Liard, dans son livre sur *Descartes* (Alcan, 1882) ne va pas entièrement jusque-là ; il insiste surtout sur l'essence idéale du monde extérieur, d'après Descartes. « L'idéalisme est le dernier mot de son système, non pas cet idéalisme subjectif qui lie le sort de la nature à celui de l'esprit, mais un idéalisme objectif, qui, tout en faisant dépendre la nature d'une cause suprême, extérieure à l'esprit humain, en fixe l'essence dans les idées conçues par l'entendement. » p. 268. Voy. p. 284, l'interprétation idéaliste poussée peut-être un peu plus loin.

considérant toutes les sciences comme de simples applications de l'humaine faculté de savoir, en soutenant que la connaissance de l'esprit est antérieure et indispensable à toute autre, en particulier à la connaissance des corps, Descartes n'a-t-il pas préparé et même constitué le genre d'idéalisme immanent à une critique de la connaissance[1]? Et même, absolument parlant, ne peut-on pas dire qu'il intervient, à tous les moments importants du système de Descartes, une conception de la pensée fortement marquée du caractère de l'idéalisme, bien mieux, de l'idéalisme subjectif[2]?

Il ne s'agit pas ici de rechercher si l'interprétation idéaliste du système de Descartes n'aurait pas l'avantage de l'amener à son plus haut degré de clarté et de cohérence, et d'éliminer plus d'une difficulté que soulève la lettre des textes cartésiens : peut-être n'arriverait-elle, d'ailleurs, à élucider et à épurer le système de la sorte qu'en le dénaturant. Il ne s'agit pas non plus de contester qu'il n'y ait un idéalisme très essentiel à la philosophie cartésienne. On voudrait tâcher seulement de déterminer la signification et la portée de cet idéalisme, d'examiner si, tel qu'il est chez Descartes, il a véritablement le pouvoir et le droit d'atténuer ou d'exclure les affirmations et les vues réalistes qui, de l'aveu de tous, se rencontrent également chez lui. La complexité et l'ambiguité des acceptions du terme « *idéalisme* » imposent, au surplus, de le définir pour chacun des usages que l'on en fait.

L'idéalisme revient-il à prétendre que l'être consiste dans la pensée? A ce compte, le *Cogito* paraît fournir d'abord un type remarquable, même parfait, de la vérité conçue d'après cette définition. Car non-seulement Descartes nous dit que par la pensée je suis assuré de mon existence ; mais il ajoute encore que mon existence est pleinement et suffisamment déterminée par la pensée qui me la fait connaître, autrement dit, que je suis un être dont toute l'essence est de penser. Ainsi, c'est par la pensée que je connais que je suis; l'être que je suis est essentiellement un être pensant : la solidarité intime de ces deux affirmations, n'est-ce pas l'idéa-

1. Voy. Paul Natorp, *Descartes'Erkenntnisstheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg, 1882.

2. Cette dernière interprétation a été soutenue par Hamelin dans les leçons de lui qui ont été recueillies avec autant de soin que de piété sous le titre *Le système de Descartes*, publié par L. Robin, avec préface d'Ém. Durkheim, Alcan, 1911; voy. surtout les leçons IX, X, XI, et XII.

lisme même, bien marqué ici par la suffisance de la pensée à constituer l'être?

Mais peut-être couvre-t-on du même nom d'idéalisme deux façons, dans le fond très différentes, de prononcer l'identité de l'être et de la pensée. Autre chose est de réduire l'être à la pensée considérée dans sa fonction et dans son contenu, de décider que l'acte de connaître est toute existence ou embrasse en lui toute existence, autre chose, de faire de la pensée l'attribut ou l'essence qui constitue totalement un genre d'être. Cette dernière conception, non seulement n'exclut pas, mais encore implique une position de l'être en soi ; elle objective en quelque sorte la pensée dans l'être; tandis que la première, au contraire, ramène l'être à la subjectivité de la pensée connaissante. De ces deux espèces de rapport de la pensée à l'être quelle est celle qu'enveloppe la vérité première du cartésianisme? S'il est ici permis d'user des termes et des cadres fournis par le kantisme, le *Cogito* cartésien va-t-il avant tout à affirmer une réalité justiciable de la psychologie rationnelle, ou bien à poser le moi de l'aperception pure, condition de toute connaissance possible? La réponse à cette question n'est pas douteuse. Dans la forte et profonde critique qu'il a présentée à maintes reprises[1] de l'expression cartésienne du « fait primitif », Maine de Biran a bien marqué tout au moins la véritable direction de la doctrine de Descartes : Descartes, dit-il, en allant du *Cogito* à la *res cogitans* est passé du moi, tel qu'il est pour lui-même dans l'expérience interne, à un objet en soi, qui ne peut plus être un moi. Même si cette critique exagère la disproportion que comporte le cartésianisme entre le *Cogito* et la *res cogitans*, elle fait bien comprendre à quel point chez Descartes la pensée ne commence à s'attribuer l'être que pour s'attribuer finalement à l'être. L'acte de penser suppose une nature d'être pensant.

Si tout en prononçant l'identité de l'être et de la pensée, l'idéalisme implique en outre que les caractères d'objectivité propres à l'être se résolvent dans les conditions d'objectivité posées à la fois et dominées par le sujet pensant, il est incon-

1. *Essai sur les fondements de la psychologie*, œuvres inédites publiées par E. Naville, T. I, p. 148-157. *Division des faits psychologiques et des faits physiologiques*, œuvres philosophiques publiées par V. Cousin, III, p. 168, sq. *Commentaire sur les Méditations de Descartes*, nouvelles œuvres inédites publiées par M. Bertrand, p. 78-80. *Note sur l'idée d'existence*, publiée par Tisserand, p. 40, etc.

testable que l'affirmation de la vérité première ne répond plus de tout point au type d'un idéalisme parfait, qu'elle enferme comme un réalisme de l'existence, attesté déjà par l'usage de cette formule qui a si souvent servi à interpréter le *Cogito* comme un syllogisme : *Pour penser il faut être*. Ce réalisme, Descartes ne cherche en aucune façon à le dissimuler, et il en fait, notamment dans ses réponses à Hobbes, plusieurs aveux très caractéristiques. En voici un qui suffira sans doute : « Certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec omnino ullum actum, sive ullum accidens, sine substantia cui insit[1]. » Ce n'est point cependant qu'un certain idéalisme, même très considérable, ne se révèle à ce moment initial du système cartésien. Et cet idéalisme consiste d'abord à soutenir que l'affirmation de ma pensée est la condition préalable de l'affirmation de mon existence, et aussi de toute existence ; il consiste ensuite à éliminer de la *res cogitans* tout ce que des préjugés d'imagination ou d'école tendraient à revendiquer pour la *res* en dehors de la détermination essentielle par la pensée. Il perce jusque dans les réponses à Hobbes, lorsque Descartes, ayant déclaré que la pensée ne peut être sans une chose qui pense, ajoute que la substance ne nous est point connue en général et par elle-même, mais d'une façon déterminée et par les actes qui lui appartiennent[2] : de telle sorte que, lorsqu'il s'agit de l'esprit, la pensée est aussi indispensable à toute affirmation sur la substance que la supposition de l'être pensant l'est à l'action de la pensée. Dans les *Principes de la Philosophie*, Descartes explique aussi que la connaissance d'une substance n'est possible que par la connaissance de ses attributs[3], qu'elle revient, au fond, à la connaissance de son attribut principal ; et s'il s'exprime tantôt de façon à marquer la distinction de la pensée comme attribut principal et de la substance[4], tantôt de façon à ne plus laisser paraître ce qui peut les distinguer[5], c'est qu'il est également convaincu que la pensée, comme action du sujet, implique sans la résoudre en elle la réalité de l'être pensant, et que la réalité substantielle de l'être pensant ne comprend en elle rien de

1. *Œuvres de Descartes*, Edition Adam-Tannery, VII, p. 175-176.
2. *Ibid.*, p. 176.
3. I, 52, Ed. Adam-Tannery, VIII, p. 25.
4. I, 53, *Ibid.*
5. I, 63, p. 30-31.

plus que la pensée. Ainsi, dans l'explication que Descartes donne du *Cogito*, il est nécessaire de définir la part faite à l'idéalisme et la part faite au réalisme. La part faite à l'idéalisme, c'est la priorité de l'affirmation de la pensée par rapport à tout objet de connaissance pris en soi, et la subordination de tout jugement sur notre existence et sur les autres existences, sur ce que nous sommes et sur ce que sont les autres êtres, à l'acte même de penser ; c'est encore l'impossibilité d'admettre que notre existence en elle-même puisse être constituée autrement que par la pensée ; la part du réalisme, c'est la croyance à la nécessité de poser notre existence en elle-même : d'où résulte, même quand Descartes déclare que nous sommes des êtres dont toute la nature est de penser, une sorte de conversion de la pensée comme sujet ou comme acte en la pensée comme attribut principal ou comme substance.

Cependant l'idéalisme qui a ramené l'affirmation de notre être et de ce que nous sommes à ce fait que nous pensons paraît se prolonger et se soutenir dans le système de Descartes par cette considération, que toute connaissance. actuelle ou possible, vraie ou fictive, d'objets quels qu'ils soient, est une donnée ou une opération de la pensée, qu'elle confirme la pensée dans une immédiate et incontestable certitude d'elle-même. La définition que donne Descartes de la pensée, et qui revient à l'identifier avec la conscience[1], justifie cette implication de la pensée dans toute connaissance. Montrer ainsi que la pensée est présente invariablement, comme une condition indéfectible, aux connaissances mêmes dont l'objet est le plus hétérogène par rapport à elle, c'est sans doute de la part de Descartes une démarche originale et profonde dont le sens peut être bien marqué par le terme d'idéalisme. Et cette démarche se poursuit avec autant de sûreté que de puissance par la fameuse analyse de la connaissance du morceau de cire dans la seconde *Méditation* : il apparaît là que la con-

1. « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. » 2e *Médit.*, Ed. Adam-Tannery, IX, p. 22. — « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées... Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. » *Réponses aux secondes objections*, IX, p. 124. Voy. également *Principes de la philosophie*, I, 9, t. VIII, p. 7.

naissance des choses corporelles, loin de procéder des qualités que leur prêtent les sens et l'imagination, est avant tout une « inspection de l'esprit » : imparfaite et confuse, quand elle s'arrête aux apparences sensibles, indéfiniment changeantes; claire et distincte, quand elle porte sur la realité substantielle et sur les propriétés qui sont véritablement réelles. La connaissance de l'esprit est donc supposée par la connaissance des corps, puisqu'elle en est la condition.

Mais que signifie exactement sur ce point l'idéalisme de Descartes, et jusqu'où va-t-il? On pourrait le résumer sans doute en disant que toute connaissance est relative à la pensée, à la pensée conçue comme conscience. Mais ce serait l'exagérer ou le fausser que de présenter cette relation, fût-ce au nom d'une logique plus complète, comme une sorte de réduction de la réalité ou de l'objectivité des choses à des données ou à des conditions contenues dans l'esprit. La priorité de l'esprit, telle que Descartes la conçoit, ce n'est point la nécessité d'inclure en l'esprit les objets identifiés avec les perceptions, à la façon de Berkeley ; ce n'est point non plus l'*a priori* de la raison législative, à la façon de Kant ou de Renouvier. Descartes a eu surtout en vue de relever au profit de la pensée, comme témoignage de sa certitude immédiate, comme gage de sa présence universelle, l'aspect de conscience que présente toute connaissance ; et cela apparaît bien dans tels passages[1], où il observe que la pensée est plus riche en attributs, par conséquent plus connaissable en elle-même, que les choses corporelles, puisqu'elle comprend, outre ses propres déterminations, les déterminations par lesquelles elle connaît les choses. L'intention de Descartes revient donc à montrer que la connaissance des choses corporelles présente ce caractère, de s'apercevoir d'abord dans l'esprit comme connaissance, et comme connaissance indépendante de la réalité de ces choses ; elle ne va pas jusqu'à vouloir prétendre que cette réalité même puisse être confondue avec la connaissance que nous en prenons, ou nécessairement posée par elle hors de nous.

Car enfin la pensée, envisagée comme conscience, ne peut atteindre qu'une existence : la sienne. Le fait d'avoir posé la vérité des idées comme données de conscience dont l'affirma-

1 *Réponses aux cinquièmes objections*, t. VII, p. 360. *Principes de la Philosophie*, I, 11. T. VIII, p. 8. *Lettre à Mersenne*, de Juillet 1641, t. III, p. 394.

tion est antérieure à celle de la réalité de leurs objets suscite d'autant plus impérieusement le problème de cette réalité, dès que l'on ne veut pas se borner à la simple affirmation de notre être. Il y a deux formes d'idéalisme, qui, quoique différentes entre elles, pourraient sembler compléter logiquement là-dessus la conception de Descartes, mais qui ne la compléteraient au fond que contre ses intentions et contre certaines de ses théories explicites : la première, dont on peut croire que Descartes ne l'a pas eue un seul moment en vue, est celle qui consiste à admettre, comme dira plus tard Berkeley, que « esse est percipi », qui fait consister toute l'existence des choses dans les perceptions qui en sont données à notre conscience : de diverses façons, Descartes s'est préoccupé de rechercher comment pouvait s'opérer le passage de l'idée à l'existence, il n'a point supposé que la difficulté d'expliquer ce passage pût être comme préalablement supprimée par la résolution de l'existence dans l'idée. Et comment enfin eût-il accepté une théorie qui, en ramenant la réalité du monde matériel aux qualités sensibles, devait, logiquement et en fait, frapper d'interdit ou d'infériorité l'explication mathématique de la nature? La seconde forme d'idéalisme est celle qui, ne se bornant pas à invoquer une cause transcendante pour rendre compte de la nécessité avec laquelle nos perceptions s'imposent à nous, pousse beaucoup plus loin la réduction des choses à l'esprit, en admettant dans l'esprit, à la façon de Fichte, une puissance inconsciente de produire les perceptions que nous prenons pour des choses. Cette forme d'idéalisme, ne semble-t-il pas que Descartes l'ait considérée, même avec quelque complaisance, quand il a dit dans la 3e *Méditation* : « peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucune chose extérieure, bien qu'elle ne me soit pas encore connue; comme en effet il m'a toujours semblé jusqu'ici que, lorsque je dors, elles se forment aussi en moi sans l'aide des objets qu'elles représentent[1] ? » Mais il faut observer que la conception ainsi introduite par Descartes ne l'est qu'hypothétiquement, qu'elle sert uniquement, au moment du système où elle apparaît, à éliminer le réalisme spontané, non fondé en raison. Descartes pouvait-il avoir à quelque degré le dessein de la convertir en thèse positivement démontrable? Pouvait-il

1. Ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 31.

supposer dans l'esprit une faculté inconsciente de produire, soustraite à la connaissance par idées claires? Juste le genre d'idéalisme qu'on lui a attribué, et qui consiste à faire de la conscience la forme générale de la pensée, s'oppose à cet autre genre d'idéalisme qui explique la représentation des objets par l'action occulte de facultés inconscientes.

En somme, si on les considère dans leur rapport à notre esprit, les idées mêmes des choses extérieures paraissent ne pouvoir représenter que nous-mêmes, qu'être des modalités de la *res cogitans;* et c'est ce qui rend plus malaisée pour Descartes la recherche du moyen par lequel, enfermé en lui-même par ces idées autant que par l'affirmation de sa pensée, il pourra arriver à sortir de lui-même et à atteindre quelque existence hors de lui. On sait la marche qu'il a suivie. Elle a consisté à envisager les idées, non plus dans leur rapport à notre esprit qui les conçoit, mais dans leur rapport à ce qu'elles représentent, à ce que Descartes appelle leur « réalité objective »[1]. Si les idées qui sont en moi sont prises seulement comme de certaines façons de penser, il n'y a entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes procèdent de moi de la même façon. Mais il en est tout autrement, et la différence entre elles est très grande, si je considère en elles la réalité qu'elles représentent ; et tout particulièrement il est certain que l'idée par laquelle je conçois Dieu, c'est-à-dire un Être infini et parfait, a plus de réalité objective que toutes les idées qui me représentent des êtres finis. C'est la considération de la réalité objective de l'idée de Dieu qui sert de point de départ aux diverses preuves de l'existence de Dieu.

Sans entrer ici dans le détail de ces preuves, ce qu'il importe et ce qu'il suffit de remarquer, c'est qu'elles ont pour principe une façon nouvelle et très générale d'envisager les idées. Au lieu d'être prises maintenant dans leur relation au *Cogito*, les idées sont considérées comme pourvues d'une *nature* à elle. C'est un point sur lequel insiste déjà Descartes et sur lequel insistera beaucoup plus encore Malebranche : du moment qu'il y a des propriétés des idées qui sont soustraites

1. « Par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée ; et de la même façon on peut dire une perfection objective ou un artifice objectif, etc.. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes. » (A la suite des *Réponses aux deuxièmes objections*, IX, p. 124.)

aux variations des modalités de notre pensée, ces idées ont par là, même si leurs objets n'existent pas en soi, une sorte de réalité propre, tout à fait indépendante de nous : elles ont une essence. Par exemple, comme le dit Descartes au début de la 5e *Méditation*, lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, « il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit. » Ainsi « je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou ne les penser pas; mais elles ont leurs natures vraies et immuables »[1]. Cette conception d'une nature vraie et immuable appartenant aux idées, bien entendu, aux idées claires et distinctes, met l'esprit qui veut connaître sous la dépendance de la nature des idées ; de telle sorte que, si l'on peut là-dessus prêter à Descartes un idéalisme, ce n'est point en tout cas l'idealisme qui consiste à ramener les choses, par la connaissance que nous en prenons, à l'action de l'esprit, puisqu'au contraire ici les opérations de l'esprit connaissant sont subordonnées à des essences intelligibles autant que l'est la réalité même des choses, si les choses existent. Idéalisme donc, si l'on veut, en ce sens que les essences intelligibles n'ont rien d'opaque pour l'esprit et qu'elles se laissent comprendre par l'esprit avec une clarté comparable à celle qui accompagne l'intuition que l'esprit a de lui-même, en ce sens encore que la réalité des choses ne doit rien contenir qui soit irréductible à leur vérité; mais idéalisme d'une toute autre espèce que celui qui ne veut point souffrir de conditions *en soi* de la connaissance, des conditions dominant celles que pose par son action subjective une raison autonome. Idéalisme dont le type est fourni par Platon, non par Kant. Par là s'expliquent d'ailleurs les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu : trop évidemment défectueuses, si elles prétendaient conclure à l'existence de Dieu de ce que nous, en tant que nous, en concevons l'idée, elles ont à coup sûr une valeur démonstrative plus grande,

1. T. IX, p. 51.

du moment qu'elles partent d'une réalité qui, pour être d'abord simplement intelligible, n'en est pas moins une réalité indépendante de nos façons de penser, du moment qu'elles passent de l'être d'une essence à l'être d'une existence.

La garantie que l'existence et la véracité de Dieu apportent à la permanence de la vérité représentée par les idées claires et distinctes, en même temps qu'aux droits de la vérité sur l'être, achèvent d'élever la doctrine de Descartes au-dessus des limites de la conscience proprement dite et de la relation au « Je pense », pour la suspendre à la vérité et à la réalité souveraines. Et à supposer que le système puisse rester en équilibre entre la conception du rôle réservé à la vérité première *pour nous*, au *Cogito*, et la conception du rôle réservé à la vérité première *en soi*, à l'existence de Dieu et à ses perfections, on conçoit aussi que cet équilibre puisse être assez facilement compromis et détruit. Que si l'on a pu pousser Descartes dans le sens du criticisme ou du néo-criticicisme, en s'appuyant sur ce que le *Cogito* a de fondamental, en l'identifiant soit à l'action de poser les conditions de toute connaissance possible, soit à la conscience, sujet de toutes les relations, n'est-il pas tout aussi naturel, sinon plus, de pousser Descartes dans le sens d'un rationalisme objectif et ontologique en conférant à la vérité première en soi la prépotence qui doit lui revenir, de l'aveu même de Descartes, en ne laissant au *Cogito* que le privilège de marquer la distinction de l'esprit et du corps, sans prétendre en faire la base de la doctrine ? Est-ce bien la donnée de conscience, avec sa certitude propre, qui peut être prise pour modèle de l'idée claire, alors qu'elle ne peut rien nous apprendre, sinon qu'elle est donnée et qu'elle est donnée à un esprit, alors qu'elle ne se rapporte nécessairement par elle-même ni à un objet existant en soi, ni à une essence intelligible, alors qu'elle peut être claire, sans pour cela être distincte[1] ? N'est-ce pas plutôt la notion géométrique, puisque celle-ci représente, parmi les diverses sortes d'idées qui sont en nous, les idées en possession d'une nature fixe et immuable ? Le type de la connaissance parfaite ne doit plus être dès lors confusément partagé entre conscience proprement dite et l'entendement pur : c'est l'entendement pur qui seul doit l'offrir. Voilà ce que la doctrine de Descartes, développée dans un certain sens, permet égale-

1. *Principium philosophiæ*, I, 45 et 46. T. VIII, p. 21-22.

ment de dire. Est-ce la transformer? Peut-être; car elle semble avoir tenu la clarté géométrique pour un cas particulier de l'évidence dont le *Cogito* a révélé les caractères et la portée. Mais il reste que cette transformation a son principe dans la conversion qu'opère Descartes lorsque, cessant de considérer toutes les idées dans leur relation au « Je pense », il en considère certaines dans leur relation à leur « réalité objective » et qu'il s'assure par l'idée de Dieu, ainsi considérée, le moyen de sortir de lui-même. Surtout cette transformation est plus proche de sa pensée que celle qui lui impose plus ou moins la forme d'un idéalisme kantien ou semi-kantien. Mettons qu'à certains égards, et en se prêtant à des modifications amenées par la suite ultérieure des problèmes et des systèmes, le cartésianisme soit un antécédent de l'idéalisme de Kant; mais admettons aussi que tout un réalisme, tout un objectivisme rationaliste y était également contenu, puisqu'ausi bien ceux qui ont interprété Descartes de la sorte, ce ne sont pas ses successeurs lointains, mais ses premiers successeurs, un Spinoza et un Malebranche, d'accord en cela, quelles que soient les autres très grandes différences qui les séparent.

En tout cas, que la rupture d'équilibre dans le système de Descartes soit imminente, c'est ce que marque bien l'incertitude qui y apparaît sur les rapports entre le rôle dévolu à notre esprit et le rôle dévolu à Dieu dans l'explication des idées, en particulier des idées « innées ». Le type de l'idée innée, c'est, semble-t-il, l'idée de Dieu; et dans la troisième *Méditation*, où Descartes établit la fameuse distinction des idées innées, des idées adventives et des idées factices, il ajoute que l'idée de Dieu « est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé. Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu en me créant ait mis en moi cette idée, comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage[1]. » L'innéité de l'idée lui vient donc de ce qu'elle a été imprimée par Dieu en moi; mon esprit l'a reçue, mais ne l'a pas lui-même produite. Conception en accord avec ce que dit Descartes de la nature éternelle et immuable de certaines idées, laquelle implique évidemment une préexistence de la réalité objective de ces idées par rapport à nos âmes. Conception en accord également avec le caractère de passivité attribué par Descartes

1. T. IX, p. 41.

à l'entendement[1]. Mais on sait aussi que Descartes a parfois interprété l'innéité comme la faculté qu'à l'esprit de produire les idées, qu'il a déclaré ne pas vouloir distinguer les idées du pouvoir même de penser[2]. Mais serait-ce le trahir que tenir ces explications pour occultes, si elles visaient à autre chose qu'à marquer l'aptitude de l'esprit à se saisir des idées par des actes qui lui sont naturels et des opérations qui lui sont propres, sans être pour cela la cause profonde de la vérité de ces idées ? Descartes n'a-t-il pas constamment répété que le propre des idées vraies, c'est de n'être point formées par nous[3] ? Le fait même que des idées appartiennent naturellement à notre esprit décide si peu de leur portée intrinsèque et de leurs raisons d'être vraies, que Descartes finit par étendre l'innéité à toutes les idées, aux idées mêmes des figures et des mouvements, aux idées de couleurs, de sons et de douleurs[4]. Ceci peut sans doute servir à montrer que toutes nos idées, quelles qu'elles soient, quelles qu'en soient les occasions ou les causes, ne sont nos idées que par un rapport direct et indissoluble à notre pensée ; mais comment notre pensée pourrait-elle à ce titre produire en certaines de ces idées leur nature immuable et éternelle ? La tendance au réalisme géométrique, ou, si l'on aime mieux, au réalisme des essences prévaut en tout cas, par ce qu'elle a de plus défini, sur la tendance plus indéterminée à faire de notre esprit le lieu de toutes nos idées. Et si ce réalisme, en mémoire de Platon, peut être aussi bien appelé un idéalisme, rappelons aussitôt que cet idéalisme, tout en posant la priorité du vrai par rapport à l'être, fait du vrai une réalité à laquelle le sujet pensant est subordonné.

Du vrai, même ainsi entendu, l'être en soi ne peut être nécessairement déduit que lorsqu'il s'agit de Dieu. Le vrai n'enferme pas par lui-même une exigence d'être ; il ne la contient que dans le cas unique où son essence constitutive la manifeste positivement et complètement. D'où résulte que l'idée claire et distincte de l'étendue, principe de la connaissance vraie des corps, ne permet pas de conclure directement à

1. *Les Passions de l'âme*, I, 17. T. XI, p. 342. *Lettre* du 2 mai 1644, t. IV, p. 113.

2. *Notae in programma*, t. VIII, p. 357-358.

3. *Troisième Méditation*, t. VII, p. 51. *Réponses aux premières objections* T. VII, p. 117.

4. *Notae in programma*, t. VIII, p. 358-359.

l'existence des corps eux-mêmes. L'existence des corps est un problème, même quand on sait parfaitement quelle en est l'essence. Assurément les corps ne peuvent être autre chose, s'ils existent, que ce qu'implique l'idée claire et distincte d'étendue; d'autre part notre connaissance des corps, qu'elle soit obscure avec nos sentiments ou claire avec nos idées, doit être admise en nous avant que l'on sache si les corps existent; ce sont là sur ce sujet dans la doctrine cartésienne des éléments incontestablement idéalistes. L'idéalisme de Descartes a donc consisté, suivant la juste remarque de Kant, à mettre l'existence du monde en question : mais il n'a aucunement tendu à résoudre cette existence en idées. La démonstration même de l'existence des corps a pris pour point de départ, non pas la conception intelligible de l'étendue, mais notre faculté de sentir, dont les données viennent, dit Descartes, de quelque autre chose que notre pensée [1]. Une faculté de sentir, avant tout réceptive, a conscience de subir ses modifications sans les produire; et d'autre part l'attribution directe des idées des choses sensibles soit à notre esprit, soit à Dieu lui-même contredirait l'inclination à croire que ces idées répondent à des choses corporelles, sans reposer sur une connaissance suffisamment claire et précise pour nous permettre de rectifier cette inclination : or Dieu n'est point trompeur, c'est-à-dire qu'il n'a pu nous donner une très grande inclination qui serait fausse en nous privant des facultés de connaissance vraie qui en établiraient la fausseté; donc les corps existent en eux-mêmes. C'est donc notre pouvoir de sentir qui, pour s'expliquer, réclame, sous la caution de la véracité divine, l'existence des corps. La marche même de la démonstration témoigne que cette existence ne saurait se ramener à la pensée. Certes, une fois qu'elle est posée, le réalisme géométrique de Descartes permet d'en définir l'essence, d'autant mieux que c'est un réalisme, c'est-à-dire une théorie qui envisage l'étendue dans sa « réalité objective » et ne la réduit pas à une pure et simple représentation de notre esprit [2].

La véracité divine garantit, d'une façon plus générale, que la réalité est en soi conforme aux exigences ou aux propriétés

1. Voy. *Sixième Méditation* et *Principes de la philosophie*, II, 1.

2. M. Fr. Pillon a fort bien montré l'incompatibilité de ce réalisme géométrique avec une interprétation idéaliste, quasi-subjectiviste, de la pensée cartésienne. Voy. L'*Évolution historique de l'idéalisme. Année philosophique*, 3e année, 1892, F. Alcan, 1893, p. 149.

des idées claires et distinctes. Et si par là elle empêche d'admettre que la *res cogitans* puisse, en tant que *res*, s'identifier à la *res extensa*, elle donne aussi à la substance étendue une réalité parallèle à celle de la substance pensante. D'où l'établissement définitif du dualisme. Sans doute ce dualisme paraît avoir pour conséquence la suffisance de la pensée et une sorte d'innéité radicale de toutes les idées ; ainsi il présente un aspect idéaliste ; mais il présente d'autre part un aspect franchement réaliste en manifestant que la substance étendue, tout en étant pleinement intelligible, existe plus que comme objet de pensée, qu'elle existe en soi. Que l'on prétende maintenant que le monde matériel, par son intelligibilité radicale, doit faire retour à la pensée et révéler la juridiction souveraine du sujet pensant sur tout objet de connaissance possible, c'est là une interprétation qui, si intéressante qu'elle soit, dénature tout de même le cartésianisme en concevant tout autrement la puissance de l'intelligibilité et en ne tenant pas compte de la valeur propre qu'a aux yeux de Descartes l'existence.

Ce qu'il y a en somme de plus essentiel et de plus général dans l'idéalisme de Descartes est fort bien exprimé dans sa lettre au P. Gibieuf, du 19 janvier 1642 : « Etant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées ; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses[1]. » Il faut donc procéder de la connaissance aux choses, non des choses à la connaissance; et si l'on peut supposer dans les choses tout ce que la connaissance en comporte, il n'y faut rien supposer de ce que la connaissance n'en comporte pas. Ailleurs encore Descartes a fortement exprimé cette règle, d'un sens évidemment idéaliste, mais en marquant du même coup les limites de son idéalisme[2] : « La maxime qu'il apporte — il s'agit du P. Bourdin —. « Du connaître à l'être la conséquence n'est pas bonne », est entièrement fausse. Car quoiqu'il soit vrai que pour connaître l'essence d'une chose il ne s'ensuive pas que cette chose existe et

1. T. III, p. 474.

2. T. VII, p. 519-520. Ed. Garnier, t. II, p. 469.

que pour penser connaître une chose il ne s'ensuive pas qu'elle soit, s'il est possible que nous soyons en cela trompés, il est vrai néanmoins que « du connaître à l'être la conséquence est bonne », parce qu'il est impossible que nous connaissions une chose si elle n'est en effet comme nous la connaissons, à savoir existante si nous concevons qu'elle existe, ou bien de telle ou telle nature s'il n'y a que sa nature qui nous soit connue ». Si donc la connaissance détermine l'être, c'est sans l'envelopper, sans le résoudre en elle, en se voyant au contraire forcé de l'affirmer ou de le supposer en soi. Du « Je pense » à Dieu et de Dieu aux choses corporelles, il n'y a jamais chez Descartes un idéalisme pur qui ramène soit la vérité, soit la réalité à l'action de l'esprit, mais toujours, comme contre-partie de l'idéalisme qu'il introduit, un certain réalisme, qui, ou bien convertit cette action en attribut, ou la suspend à des essences, ou la conduit à poser hors d'elle l'existence. Au surplus, dans le sens idéaliste même, le progrès accompli par Descartes est déjà assez considérable pour qu'on ne doive pas essayer de le faire aboutir prématurément à un terme presque extrême.

Victor Delbos,
de l'Institut.

QUELQUES RÉFLEXIONS
SUR
LA PHILOSOPHIE DE M. HENRI BERGSON

Il n'est pas de philosophe contemporain plus célèbre que M. Bergson. Et le mot « célèbre » qui confine à celui « d'illustre » n'est vraiment pas exagéré. Les livres de M. Bergson, n'ont point plus tôt paru, qu'ils s'enlèvent. *L'Evolution créatrice* date de 1907. Elle en est à sa huitième édition : juste hommage rendu par le public au talent du penseur et de l'écrivain, d'un écrivain dont la plume sert à tout autre chose qu'à l'embellissement de la pensée ou à sa facilité d'exportation. Otez à M. Bergson sa manière d'écrire, et vous serez bien près d'éteindre sa pensée. Depuis que ce philosophe a pris rang parmi les conducteurs de l'esprit contemporain, il a donné droit de cité à la métaphore dans le vocabulaire philosophique. Par là — rien que par là — il rappelle le merveilleux inventeur de mythes qui fut Platon. Platon se servait du mythe pour exprimer ce qu'il constatait réfractaire à tout essai d'expressio ndirecte, immédiate. M. Bergson, lui, use de la métaphore non pas indiscrètement, mais incessamment. Dans la courte préface de son premier ouvrage paru en 1889 : les *Données immédiates de la Conscience*, l'auteur écrit : « Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences. Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent

ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace, et si, en faisant abstraction des grossières images, autour desquelles le combat se livre, on n'y mettrait pas parfois un terme... » Lisez attentivement. Toute la méthode de Bergson est là, et avec sa méthode, le germe de sa doctrine. Une chose avant tout est incontestable. C'est que la langue courante souvent impropre à la traduction des idées les plus familières, oblige l'auteur à biaiser avec le langage commun, à ruser avec lui. Il lui semble, tout de suite que les objets sur lesquels va s'exercer sa pensée sont trop éloignés de l'usage pour que le verbe les affronte. Aussi M. Bergson n'attaque, pour ainsi dire, jamais. Il investit, il enveloppe, il enserre.

On a appelé cela de la coquetterie. Et l'on a eu tort. M. Bergson est la sincérité même. Et, nous venons d'en avoir la preuve. C'est parce qu'il est sincère et qu'il est convaincu de l'inaptitude du vocabulaire usité en philosophie à l'expression de la vérité philosophique, qu'il évite les corps à corps et leur préfère les mouvements tournants. Aussi est-il devenu un styliste incomparable. Pourtant il n'est pas certain qu'il aime le style pour le style. Et il est on ne peut plus certain que son style est comme une tunique de Nessus, qui ne recouvre pas seulement la pensée, mais adhère à son essence, j'entends à la doctrine dont ce style est, malgré ses détours, l'expression la plus exacte et la plus directe qui se puisse concevoir.



Comment définir cette doctrine ? Je la définirais volontiers par le titre du dernier livre : « la doctrine de l'Évolution Créatrice. » C'est donc une philosophie de la contingence. — Analogue, à celle de M. Boutroux ? — Analogue, sans doute, mais autrement orientée. M. Boutroux, si j'ai bien compris ses idées, ne serait rien moins qu'évolutionniste. M. Bergson l'est et veut l'être. Et c'est parce qu'il veut l'être, qu'il fait front au déterminisme. Non seulement l'homme est libre, mais la création est l'attribut de tout vivant. M. Boutroux n'admet point des catégories au sens où Kant nous invite à en admettre Il croit pourtant à une hiérarchie de lois naturelles. Il échelonne les aspects de l'être. A chacun de ces aspects il assigne son rang : c'est être catégoriste à sa manière.

M. Bergson est l'adversaire des catégories, du tout fait, du tout donné, par la même raison des cadres tracés à l'avance. On le dirait même, parfois, ami d'un beau désordre.

M. Bergson est donc aussi résolument indéterministe qu'on a jamais pu l'être dans l'histoire. Il rejetterait le *clinamen* des Epicuriens, lequel postule des lois : car, pour secouer un joug, il faut d'abord qu'il y ait un joug, et l'être vivant ne porte guère d'autres chaînes que celles par lui forgées. Ceci pourrait être du Boutroux. La différence existe quand même. Les murs de la prison bâtie par nos habitudes, sont, dans la doctrine de Boutroux, épais, résistants, immobiles : la contingence originelle des lois, dès que ces lois existent, ne fait nul obstacle à leur intransigeance. Le monde de Broutroux est pénétrable à la causalité, et, de part en part, pénétré par elle. Le monde de Bergson est bordé par une « frange » qui limite l'action des causes et, l'élevant au-dessus de la sphère des causes finales, le rend partiellement indépendant de celle des causes efficientes. Est-ce même assez dire ? Non. Rappelons-nous, en effet, que des notions telles que les notions de cause et de fin ont leur siège dans l'entendement : or ce qui est exigé par l'intelligence pourrait n'être point conforme à la réalité. Pour le coup, Boutroux est dépassé. Ce n'est plus le monde de la contingence que celui où nous sommes : c'est le monde de l'indéterminé, de l'imprévisible, de l'improvisé.

Un tel monde eût fait lever les épaules à un Aristote, à un Platon, à un Socrate même. Car si Socrate ne s'intéressait point aux choses de la nature, c'est qu'il les jugeait inconnaissables et, à plus forte raison, imprévisibles. Mais il est, pour un événement, deux manières d'être imprévisible : ou bien il l'est en soi, et nul, pas même un Dieu, ne le saurait connaître qu'une fois accompli ; ou bien il échappe à notre prévision, uniquement en raison de notre ignorance. L'imprévisibilité ici, dérive, en partie, de notre imprévoyance, laquelle a pour raison, disons même pour excuse, les difficultés que la nature oppose à nos efforts. Socrate eût choisi pour le monde actuel ce second mode, tout subjectif, d'imprédétermination. M. Bergson, lui, préfère le premier. Aussi ferait-il la joie des Antisthène du temps présent, si l'on était encore au temps des Antisthène. Je me figure fort bien Antisthène haussant les épaules en face de Platon qui veut le gagner, à la théorie des Idées et lui tenant à peu près ce langage : « Tu parles toujours de l'Eternel Architecte ; tu te représentes la nature à la

manière d'une œuvre d'art, ce qui était aussi la tendance de Socrate, ton maître, si tu t'en souviens bien. Alors donne congé aux Idées. Elles gênent l'artiste dans la liberté de son travail. Le vrai monde s'il a un artiste pour cause, n'est pas le tien : c'est celui d'Héraclite avec cette différence que chez Héraclite, tout change conformément à une loi, et que, dans le monde, tel qu'il m'apparaît, cette loi y est de trop De plus, un artiste ne crée ni des genres ni des espèces. Il ne met au jour que des images d'individus... etc. » A continuer sur ce ton, peut-être ferions nous regretter de n'avoir pas cité Nietzsche au lieu de prêter la parole à Antisthène. Les colères que l'appel à l'autorité d'un Socrate excitait chez Nietzsche prenaient leur source dans une haine d'artiste : il rendait Socrate responsable de la mort de la tragédie et de la docilité des hommes au joug de la raison. Vraiment quand on songe au plaisir avec lequel Nietzsche aurait lu et, commenté l'*Évolution Créatrice*, on regrette qu'il ne soit plus là pour assister au succès de ce livre et pour constater chez nous l'existence d'un mouvement si favorable à la diffusion des idées bergsoniennes (cela va sans dire) et... nietzschéennes.

Le monde de Bergson n'est pas, en effet, très loin de celui de Nietzsche. Il y conduit en tout cas Et j'aperçois, visible à l'œil nu, dans le voisinage, le monde de Gabriel Tarde, où l'improvisation s'est taillée une part léonine. Aussi bien Nietzsche, Bergson et Tarde, s'ils ne sont pas de la même famille. sont rapprochés par de très curieuses analogies. Une idée, en tout cas, leur est commune, et elle est de première importance. et elle va très loin : à savoir que le monde, au lieu de résulter d'un acte d'intelligence et de raison pourrait bien être le produit d'une activité esthétique. Aussi le mot d'un personnage de roman nous revient-il à l'esprit quand nous songeons à ces trois penseurs : « Est ce assez grec ! » Hé ! oui c'est très grec, tout grec. Peut-être même trop grec. Et c'est ce qui nous rend leurs livres admirables, disons plus, irrésistiblement sympathiques.

Une œuvre peut être à la fois très sympathique et très inquiétante. Et ce n'est point toujours se contredire que de détester qui l'on aime : souvenons-nous d'Ysolde. au premier acte de *Tristan*. Il est donc des gens que l'*Evolution Créatrice* inquiète ? Oui. et jusqu'à se demander si M. Bergson n'a point fait à la philosophie, ce qu'au dire de Nietzsche, Richard Wagner aurait fait à la musique : s'il ne l'a point rendue

malade, malade presque à en mourir. N'est-ce point M. Rageot qui, après une lecture de Bergson, se demandait si la philosophie est encore possible ?

Et ceci nous invite à envisager la philosophie de M. Bergson sous un aspect nouveau : l'aspect réfractaire.

*
* *

Le mot étonnera. Je souhaiterais que M. Bergson attendît nos explications avant de protester. Car s'il arrive à M. Bergson de chercher à se définir, et cela ne peut manquer d'arriver à un philosophe, il n'aperçoit, il ne saurait apercevoir rien de commun entre sa « mentalité » et celle d'un révolutionnaire. Pendant les années où il enseigna la philosophie aux élèves de rhétorique supérieure du lycée Henri IV, et où sa renommée commença, M. Bergson fut classé parmi les penseurs originaux, mais au sens le plus favorable du terme : un penseur original étant celui qui renouvelle les questions sans se croire obligé de porter, partout où il passe, le fer et la flamme. Nous avons eu sous les yeux, ce mémorable cours de philosophie. Je doute que, de longtemps, il y ait, en France un enseignement de cette valeur. Et cet enseignement ne parut « subversif » à personne. Ajouterai-je que dans *Matière et Mémoire*, le second de ses livres, l'auteur fait plus d'une fois (*horresco referens !*) songer à Thomas Reid ? Bergson affirme l'existence du mouvement, et de la matière. Il est vrai qu'il ne s'en tient pas à de pures assertions. Quand il écrit (chose que le père de la philosophie écossaise n'aurait jamais eu la témérité daffirmer, encore qu'il en eût éprouvé la tentation) : « Notre perception est originairement dans les choses, plutôt que dans notre esprit [1] », il met résolument l'esprit en face des choses, et satisfait les consciences réalistes, puisqu'il est entendu que toute conscience qui n'est pas celle d'un philosophe est nécessairement et invinciblement réaliste. Ce n'est pas tout encore. Ouvrons *Matière et Mémoire* à la page 3 et transcrivons : « C'est le cerveau qui fait partie du monde matériel et non le monde matériel qui fait partie du cerveau. Supprimez (du cerveau) l'image qui porte le nom de monde matériel, vous anéantirez du même coup le cerveau et l'ébranlement céré-

1. Cf. *Matière et Mémoire*, p. 244.

bral qui en sont des parties. Supposez au contraire que ces deux images, le cerveau et l'ébranlement cérébral, s'évanouissent : par hypothèse vous n'effacez qu'elles, c'est-à-dire fort peu de chose, un détail insignifiant dans un tableau. Le tableau dans son ensemble, c'est-à-dire l'univers, subsiste intégralement. Faire du cerveau la condition de l'image totale, c'est véritablement se contredire soi-même, puisque le cerveau, par hypothèse est une partie de cette image... » Voilà certes une page qui eût réconcilié M. Bergson et M. Nourrisson, car j'imagine que si M. Nourrisson a lu les *Données immédiates de la Conscience*, il a dû, plus d'une fois, en perdre le sommeil.

Je signale donc ce texte à ceux que la soi-disant philosophie subversive de M. Bergson empêcherait de dormir et me retourne vers les irréguliers de la philosophie contemporaine qui se réclament de Bergson. Ont ils raison de le mettre à leur tête? Et d'abord qui sont les irréguliers dont je parle ?

Je commence par dire que ces irréguliers ne sont point des écervelés. J'en sais plus d'un qui fait ou qui va faire honneur à la pensée française. Parmi ces irréguliers, je connais des croyants pour qui la philosophie de Bergson est un vrai viatique et aussi celle de son lieutenant. — De qui ? — Devinez ! Ni M. Bergson ne s'en doute, ni le lieutenant davantage. Hé bien ! C'est de M. Albert Bazaillas, un professeur de philosophie, très brillant, très écouté, écrivain prestigieux, philosophe plus prestigieux encore puisqu'il n'est pas exempt d'un peu et même de beaucoup de prestidigitation. J'ai bien peur de mourir sans avoir adhéré à la philosophie de M. Albert Bazaillas car, pour me faire admettre à son école j'aurais vraiment trop à désapprendre. Je lui sais pourtant quelque disciple. Un jeune prêtre, il y a trois ans, environ, me vantait ses livres, et s'étonnait de mes hésitations à les admirer sans réserve. Je ne me rendais pas. J'insistais. Je disais tout le plaisir que j'éprouvais à lire à haute voix une page de *Musique et Inconscient*. J'avouais que si j'avais consacré mon activité intellectuelle à des études différentes de la philosophie, j'aurais envié à M. Albert Bazaillas son talent d'écrire, mais qu'il

1. Et je n'en suis pas plus fier. Car pour être capable d'apprendre, il faut tout d'abord l'être d'*oublier*. M. Bergson m'a souvent donné à entendre que si je savais secouer le joug de mes vieilles habitudes j'adhérerais à sa doctrine. Il est vrai que cette doctrine « me résiste », même quand je fais effort pour ne lui point résister.

fallait pour lire cet auteur des lunettes bleues, et qu'on se sentait, quand même, les yeux souvent blessés par l'éclat des images. Et puis, continuais-je, si encore derrière ces images… — Mon interlocuteur sourit et m'interrompant : « Mais que cherchez-vous derrière ces images? Et il ne faut pas souhaiter qu'il y ait quelque chose. Ce qui m'enchante dans M. Bazaillas c'est la fluidité de sa doctrine, c'est l'impression du devenir des choses et de soi-même que nul n'a su éveiller à ce degré… même ailleurs que dans les moments où ce devenir l'obsède et l'opprime… »

Pendant cet entretien nous avions les Alpes devant nous. Le soleil couchant dorait et même « incendiait » — l'image est ici de plein droit — les cimes des montagnes. Je songeais à la dernière scène de la *Walkyrie* et aux adieux de Wosan, ce qui ne m'empêchait pas de songer à M. Albert Bazaillas dont la promotion à la dignité de lieutenant de Bergson m'inquiétait passablement… pour le capitaine. « Si c'est à travers Bazaillas qu'il faut maintenant lire Bergson pour se mettre de plain-pied avec les jeunes philosophes du temps présent, me disais-je, le gâchis ne fait que commencer. »

J'hésitais à dire « croisade » ou simplement « réaction » : « gâchis » vient d'échapper à ma plume, et je ne le regrette qu'à demi. Car enfin de ce que la manière de M. Bazaillas fait penser — oh ! de très loin — à celle de M. Bergson, ils ne sont certes pas de la même école. La doctrine de M. Bazaillas est appuyée sur la psychologie de Ribot, la criminologie de Lombroso, la métaphysique de Schopenhauer. C'est une doctrine à courants d'air. Quant à la philosophie de M. Bergson elle est celle d'un penseur qui n'a jamais su ni voulu penser autrement que par lui-même.

Et pourtant certaines pages de M. Bazaillas sur l'influence perturbatrice de l'entendement ont rejoint dans l'esprit de plus d'un lecteur les pages de Bergson sur le rôle de l'esprit, la source de ses concepts, le caractère pratique et presque pragmatique et l'intelligence. En les lisant à peu de distance, on s'est aperçu qu'ils faisaient passer un mauvais quart d'heure à la science et peut-être à la raison. Et les vertus émancipatrices de la philosophie bergsonienne ont été célébrées avec un empressement significatif. On ne loue jamais si fort que ce pour quoi l'on redoute un succès éphémère.

Ce n'est point de la renommée de M. Bergson que je parle en ces termes, mais du bruit fait autour des conséquences

auxquelles on se plaît à dire que sa philosophie conduit et contraint. Attribuer à M. Bergson une franche attitude de réactionnaire contre la science c'est aller bien vite et, peut-être aussi, voir bien gros. Je ne suis pas sûr que sa doctrine soit la véritable et je l'ai souvent combattue. Mais il faudrait y regarder à deux fois avant de prêter à ce philosophe, contre la science, je ne sais quelle hostilité de parti pris. Si vous entendez par la Science, un ensemble de thèses en vertu desquelles le monde n'est rien de plus qu'une géométrie en mouvement, passe encore. Mais il est d'autres sciences que les sciences mathématiques et physiques. Lisez l'*Evolution Créatrice* et vous aurez l'impression que M. Bergson est très au courant des idées directrices de la biologie contemporaine, qu'il en a critiqué, c'est-à-dire commenté les textes les plus autorisés après lecture attentive. Or si c'est là ce qu'on appelle faire de la philosophie contre la science, je ne sais plus ni ce que c'est que science ni ce que c'est que philosophie.

La vérité est que M. Bergson s'est demandé ce que serait la philosophie appuyée non plus sur la science, mais sur les sciences de la vie, et le livre de l'*Évolution Créatrice* nous offre l'esquisse d'une philosophie de ce genre. — On n'y trouve ni le déterminisme universel ni l'évolutionnisme classique! — Précisément. Et cette philosophie est deux fois intéressante par ce que l'on y trouve et par ce que l'on y cherche vainement. Plus de déterminisme : d'où l'on peut conclure que le déterminisme biologique pourrait avoir sa source ailleurs que chez les biologistes : n'oublions pas que le déterminisme est l'un des noms de la nécessité, et que la nécessité mathématique ou géométrique en est le type par excellence. Plus d'Evolution, du moins au sens de Darwin et d'Herbert Spencer : Pourquoi ?

Ici nous touchons au centre de la doctrine. On ne s'est pas assez aperçu qu'un évolutionnisme pénétré d'universel déterminisme serait un scandale pour la raison. Car si j'ai bien compris ce que disent tous les partisans du déterminisme, il est admis que l'univers, dans son ensemble, ou plutôt dans son histoire, est donné depuis ses origines Dans la nébuleuse primitive, a écrit quelque part le grand Herbert Spencer, dormaient, depuis des milliers de siècles, le génie des Shakespeare et des Newton Il est possible. Mais alors quelle fantaisie a pris à l'auteur personnel ou impersonnel du monde. au Grand-Tout, si vous y tenez, de ne pas réaliser, d'un seul coup, cette

histoire où, durât-elle indéfiniment, nul ne saurait mettre un mot à la place d'un autre, ni dans l'avenir, ni dans le passé? Bref pourquoi le monde est-il dans le temps! Mais à le bien prendre il ne saurait y être. Qui dit : temps, dit : passé, présent, avenir. Or c'est ce qu'il est impossible que l'on dise, pour peu que l'on serre de près ces trois expressions. Nous avons trois mots et ces trois mots ne sont pas synonymes. Or ils le deviennent, ou plutôt, ils deviennent hors d'usage, n'en déplaise à Leibnitz, si l'on prétend que le « présent est plein du passé et gros de l'avenir » — En gros seulement! — Pas du tout! Lorsque Dieu a créé le monde, il a été décidé que j'écrirais ces lignes au moment où je les écris. Lorsque Dieu a créé le monde, il a décrété qu'en l'an de grâce 1911 il y aurait un professeur de philosophie qui lui demanderait compte des motifs pour lesquels il l'a soumis à la loi du temps. Il a décrété que ce professeur en conclurait contre l'opportunité de la création, car c'est ce que je suis occupé à conclure, et cela, sans la plus petite hésitation. En effet, si comme il est chanté, dans le *Faust* de Gounod, par Valentin mourant, à sa sœur Marguerite : « Ce qui doit arriver arrive à l'heure dite » on cherche vainement pourquoi Dieu a créé le monde au lieu de le penser, ou, simplement, de le rêver. — Pour se divertir, va répondre un mauvais plaisant! — Alors si c'est pour voir arriver tout ce qu'il avait prévu, c'est qu'au fond il n'était point absolument sûr de le voir arriver. Dans ce cas, à la bonne heure! j'admets le divertissement. Au contraire, dans le cas d'un déterminisme infaillible, je n'y comprends plus rien. La création serait inutile. Pis que cela, elle serait l'œuvre d'un méchant; car j'existe, mes semblables aussi. Ni moi, ni mes semblables, nous ne sommes jamais pris pour des simples moments d'une pensée divine ou d'un rêve divin, Nos joies ne sont point des joies rêvées, nos douleurs encore moins : et ceci devient grave si Dieu a tout préordonné, tout prédéterminé...

A continuer sur ce ton, nous plaiderions les thèses de M. Bergson à l'aide d'arguments autres que les siens, beaucoup moins intéressants d'ailleurs. Ces arguments nous aideraient à comprendre pourquoi tant de catholiques font profession d'être de son école, mais ne nous aideraient pas à comprendre sa philosophie. Revenons à cette philosophie.

Cette philosophie repose, comme chacun sait, sur un *trust*: le trust de la durée au profit des êtres vivants. Eux seuls durent. — Mais on dit tous les jours le contraire! — M. Berg-

son le sait bien et c'est pourquoi il s'est fait l'avocat du contraire de ce contraire. Et s'il n'est pas allé jusqu'à nous dire : « Philosophes détrompez-vous il n'y a que « ce qui ne dure pas qui dure », la formule seule manque à sa philosophie. Nest-ce point là une formule d'insurrection ou de révolution? Je ne m'y oppose pas. Je reconnais même que l'on pourrait y voir une déclaration de guerre à la science, s'il ne fallait en finir avec cette idole « la Science », laquelle ne compte parmi ses idolâtres qu'un nombre assez négligeable de savants, Mais ne voyez-vous pas que ce trust de la durée est, dans la pensée de M. Bergson le seul moyen de sauver la durée? Car si le temps n'agit pas, il ne saurait être. Or il n'agit pas sur les êtres du monde inorganique. Les comètes ont beau faire de longs voyages autour des mondes, elles ne vieillissent pas; leur chevelure ne perd ni de son éclat, ni de sa longueur. « Le temps ne mord pas sur elles », ni sur aucun des astres. Le temps ne mord pas sur les saisons : elles se succèdent, elles ne changent pas, car pour succéder il faut être « l'autre » de ce qui précède, tandis que pour changer il faut être soi, autrement dit être un individu, une personnalité. Et c'est pourquoi M. Bergson ne comprend ni la durée sans la vie, ni la vie sans la conscience. L'*Evolution créatrice* débute en effet comme il suit (je transcris, en abrégeant) : Exister c'est changer. « Si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. Prenons le plus stable des états internes, la perception visuelle d'un objet extérieur immobile. L'objet a beau rester le même, j'ai beau le regarder du même côté, sous le même angle, au même jour : la vision que j'en diffère n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant... Mon état d'âme en tramant sur la route du temps s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse; il fait, pour ainsi dire, « boule de neige avec lui-même. » — On distingue communément des états et des changements! On se trompe : « La vérité est qu'on change sans cesse et que l'état lui-même est déjà du changement. C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état » — Pourtant ce sont là deux contraires! — Erreur! si vous vous représentez « matériellement » à l'aide d'images tirées du monde physique, ce qui est de l'ordre psychique, si, comme Pascal le déplore, vous parlez corporellement des choses de l'âme, sans prendre garde à cette nécessité qui est une véritable infirmité de

notre langage, il faudra bien vous figurer le devenir et le permanent comme deux opposés. Hé bien ! C'est cela qu'il ne faut pas faire, même quand on ne peut s'empêcher de le faire. Il ne faut pas opposer en juxtaposant. Il ne faut pas que ces images d'impénétrabilité nous hantent. Car nous sommes dans la sphère de l'esprit où l'impénétrabilité n'a plus de sens. — Alors l'*autre* et le *même*, l'identité et l' « altérité » n'en auront point davantage ! — Pourquoi ? Sachons lire en nous. Ne nous apercevons-nous pas, dans les moments de lutte, différents de ce que nous sommes ? — En effet le vers de Racine l'atteste : « Je sens deux hommes en moi. » — Ce vers ne dit point vrai, j'entends qu'il ne dit point tout le vrai : si je sentais deux hommes en moi, je me sentirais intérieurement habité par un autre. Je ne me sentirais pas aux prises avec moi-même. Se sentir deux est une chose. Se sentir double et même multiple en est une autre. Bref l'être qui dure ne dure jamais qu'à une condition : d'évoluer et d'être à quelque degré témoin de son évolution. Si vous confondez inertie et durée, oui M. Bergson a tout l'air de dire : « Il n'est que ce qui ne dure pas qui dure ». Mais l'inerte ne saurait durer et c'est pourquoi le temps coule au-dessus de la matière et de l'inorganique.

Aussitôt la création prend au sens. Le monde des êtres vivants exige la durée. L'évolution à son tour ne se peut comprendre que par l'action du temps : en d'autres termes, dès qu'un vivant passe du néant à l'être, on ne peut plus soutenir que sa destinée est réglée. Son histoire commence ; mais il s'en faut que l'avenir de cette histoire soit enveloppé dans ses premiers commencements. Dès lors, au cas où une volonté divine aurait présidé à la formation du monde, il faudrait en conclure à la réalité de ce que l'on appelait jadis « les causes secondes » et à l'essentielle spontanéité des êtres. Inutile d'insister sur ce que « spontanéité » veut dire. Si les signes extérieurs de cette spontanéité ne correspondent à rien de véritable, le mot n'est rien de plus qu'un mot. Mais si nous considérons que l'être vivant dure « plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau ». Je disais donc bien qu'en matière d'indéterminisme M. Bergson rendrait des points à Epicure ! Et je comprends maintenant pourquoi les idées de M. Bergson sont si chères aux croyants... Et je fais plus qu'entrevoir pourquoi les ratio-

nalistes commencent à se montrer inquiets. Jusqu'à l'*Evolution Créatrice*, le rationalisme et le spiritualisme se donnaient la main. Depuis, on les dirait, à tout le moins, en instance de divorce. Il y a là un nouvel état de choses dont les suites ne peuvent laisser indifférent.

Je n'ignore pas tout ce que l'on peut invoquer contre l'esprit cartésien et les résultats de sa longue domination sur les esprits. M. Bergson fait le procès de cet intellectualisme auquel il reproche son inaptitude foncière à l'explication des phénomènes de la vie. Un peu plus, M. Le Dantec allait s'en fâcher. Il n'est point allé jusque là, mais il s'est étonné de la manière dont l'auteur de l'*Evolution Créatrice* interprétait certaines conclusions des biologistes. On eût dit que M. Bergson venait de mettre en cause ce que l'on a coutume d'appeler les conquêtes de la science [1].

Or si ce n'est pas tout à fait cela, ce l'est bien un peu. J'en atteste ce passage dont un Bossuet n'eût pas effacé le début. « Notre raison incurablement présomptueuse s'imagine posséder par droit de naissance ou par droit de conquête, innés ou acquis, tous les éléments de la connaissance de la vérité. La même où elle avoue ne pas connaître l'objet qu'on lui présente, elle croit que son ignorance porte seulement sur la question de savoir quelle est celle de ses catégories anciennes qui convient à l'objet nouveau. Dans quel tiroir prêt à ouvrir le ferons-nous entrer ? De quel vêtement déjà coupé allons-nous l'habiller ? Est-il ceci, ou cela, ou autre chose ? Et « ceci » et « cela » et « autre chose » sont toujours pour nous du déjà conçu, du déjà connu. L'idée que nous pourrions avoir à créer de toutes pièces, pour un objet nouveau, un nouveau concept, peut être une nouvelle méthode de penser, nous répugne profondément. L'histoire de la philosophie est là, cependant, que nous montre l'éternel conflit des systèmes, l'impossibilité de faire entrer définitivement le réel dans ces vêtements de confection que sont nos concepts tout faits, la nécessité de travailler sur mesure [2] ».

Il y a là une déclaration de guerre. A qui s'adresse-t-elle ? A la science où à l'esprit de la science ? Et si c'est à l'esprit qui domine dans la science contemporaine n'est-il pas clair que l'attitude de M. Bergson lui est dictée par un intérêt, con-

1. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 11, 12.

2. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 52

traire à cet esprit peut être, mais difficile à ne pas confondre avec l'intérêt de la vérité ? M. Bergson a pu remarquer dans l'histoire des idées certains moments de crise où l'on dirait que la science est battue en brèche, et elle l'est en effet, contre ceux qui la représentent, par ceux qui la respectent. Ce n'est pas au rationalisme que s'en prend notre philosophe, mais aux rationalistes d'aujourd'hui, jaloux de leur œuvre d'hier et d'avant-hier, et montant obstinément la garde autour de leurs catégories vermoulues. Ne savons nous pas d'ailleurs les embarras causés à la science par les phénomènes de la vie qu'il faut : ou réduire au mécanisme — contre quoi l'expérience, entendue largement, proteste — ; ou déclarer inexplicables ? Et le problème ne fait que de petits pas, aujourd hui en avant, demain ce sera en arrière. Et ce sera toujours à recommencer !

On sait l'histoire de l'œuf coupé par Christophe Colomb. La philosophie de M Bergson m'a fait souvent penser à cette histoire. Car lui aussi il a coupé l'œuf par le milieu, et jetant pardessus bord les catégories du type géométrique, il a regardé les phénomènes de la vie, presque comme s'il n'y en avait pas d'autres, ou du moins comme si les autres ne jouaient à leur égard qu'un rôle de lointain entourage. En cela M Bergson a eu des précurseurs, car on en a toujours. Mais il faudrait y regarder à deux fois avant de les lui découvrir. C'est assez reconnaître que l'avènement de sa philosophie a été une sorte de coup de théâtre. Et comme après tous les coups de théâtre on a quelque peine à se ressaisir, on a craint que la philosophie ne sombrât dans l'aventure et que le rêve de Nietzsche ne devînt réalité : car on sait que Nietzsche est l'adversaire implacable de la raison et de la science.

La vérité est que la philosophie de M Bergson est un coup droit porté au cartésianisme. Mais si le devenir est la loi de la vérité, il n'est pas évident que le monde, tel que l'a construit Descartes, ne laisse pas échapper une grande part, et la plus importante, de la réalité. Je ne dis pas qu'il en est ainsi. Je dis qu'un philosophe peut avoir droit au nom de philosophe et refuser d'aller faire ses dévotions devant l'autel de Descartes. Je vais plus loin encore. Et je prétends que M. Bergson pourrait bien nous avoir rendu un de ces services dont l'histoire se souviendra toujours en venant nous apprendre à quelle philosophie l'on se trouverait amené en oubliant qu'il est une physique, une mécanique, une géomé-

trie. Que M. Bergson justifie son droit en reprochant aux philosophies régnantes d'oublier qu'il est de par le monde des organismes et des volontés, c'est son affaire : et aussi la nôtre. Examinons donc ces constatations et ces raisons, puis, sachons-lui gré d'être venu nous réveiller d'un long sommeil. Ce n'est pas seulement le scepticisme ce sont tous les systèmes qu'il faudrait comparer à des oreillers. Et l'on peut trop bien dormir sur l'oreiller du rationalisme.

*
* *

Ainsi la doctrine de M. Bergson a toutes les apparences d'une doctrine séditieuse. Elle pourrait, en son fonds, être tout autre chose. L'avenir en décidera. Pour l'instant, il nous plairait de finir par un paradoxe, et de présenter, très en raccourci, la philosophie de M. Bergson sous un aspect qui a peut-être échappé. Il s'agirait de la remettre — par hypothèse — dans la tradition avec laquelle elle paraît rompre, la tradition kantienne ni plus ni moins. Ce n'est après tout ni impossible, ni invraisemblable. On va pouvoir en juger.

« D'une part, une science qui n'est pas vraie, de l'autre une vérité qui n'est pas sue » ; ainsi Charles Secrétan, résumait la philosophie de Kant, il y a plus d'un demi-siècle, dans le premier volume de sa belle *Philosophie de la Liberté*. La formule est excessive peut-être, si Kant, par sa distinction des phénomènes et des choses en soi, s'est montré aussi attentif à sauvegarder la science qu'à sauver la liberté. La science est vraie, pourrait-on objecter à Sécrétan du moment où il existe des jugements qui fondent l'expérience, loin que celle-ci les légalise : et telle est la doctrine de Kant. La doctrine de Bergson est assurément différente puisqu'elle nous invite à voir dans les catégories autant de cadres inutilement déformateurs de la réalité véritable. Si nous en avions le temps et la place, nous accentuerions l'antagonisme de l'ordre temporel et de l'ordre spatial sur lequel l'auteur des *Données immédiates de la conscience* insistait naguère avec autant d'énergie que d'originalité, nous ferions voir que, chez Bergson, l'espace a partie liée avec l'entendement et ses produits les plus directs, à savoir les sciences du nombre, de l'étendue, du mouvement de la matière. Et, par suite, l'antagonisme de l'Espace et du Temps en appellerait un autre à titre de corollaire. Car le Temps, affirme Bergson, est la Durée, et la Durée est le milieu

dans lequel évoluent la Vie et la Conscience auxquelles la matière s'oppose.

— Soit, mais nous n'avons guère jusqu'ici rencontré Kant sur notre chemin, si même nous ne lui avons pas tourné le dos.

— Il est possible mais ayons patience. D'abord l'opposition du Spatial et du Temporel n'est-elle point, chez Bergson, aussi radicale que l'est, chez Kant, l'opposition du phénomène et de la chose en soi ? Lisons encore à ce sujet l'un des passages les plus décisifs de l'*Evolution créatrice*[1]. « Nous tenons l'intelligence pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit... » Car si l'on s'attaque aux objets les plus immédiats et les plus fréquents de l'action humaine, on constate que ces objets sont du genre matière et, dans ce genre, de l'espèce inorganique : « Partons donc de l'action[2] et posons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer. La fabrication s'exerce exclusivement sur la matière brute en ce sens que, même si elle emploie des matériaux organisés, elle les traite en objets inertes, sans se préoccuper de la vie qui les a informés. De la matière brute elle-même, elle ne retient guère que le solide : le reste se dérobe par sa fluidité même. Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappe en partie et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait. *Notre intelligence telle qu'elle sort des mains de la nature a pour objet principal le solide organisé*[3] » Et l'auteur développe avec une rare maîtrise cette thèse assurément neuve l'une des plus neuves et des plus hardies de la philosophie contemporaine, où le pragmatisme est en germe mais pas seulement le pragmatisme. Car pris au pied de la lettre le pragmatisme est lié aux nécessités de l'action et il ne se préoccupe en rien de savoir si ces nécessités sont ou ne sont pas constantes. Cela ne lui importe guère Le pragmatisme s'étend à toute vérité ce qui revient à dire qu'il est non seulement l'adversaire de certaines philosophies mais encore de *la* philosophie. Le Don Quichotte du pragmatisme contemporain — et en l'appelant ainsi j'entends lui faire honneur — Giovanni Papini n'a pas célébré vainement le *Crépuscule des philosophes* s'il a réussi à faire voir, et il y a jusqu'à un certain

1. P. 165.
2. *Ibid.*, p. 166.
3. P. 167. Les soulignés sont de l'auteur.

point réussi, que pragmatisme et philosophie sont incompatibles.

Bergson est d'un tout autre avis puisqu'il est le promoteur d'une philosophie nouvelle. Dans cette philosophie tout une partie de la science non seulement cesse d'être vraie mais est condamnée à ne jamais l'être, car la fonction naturelle de l'intelligence est tout ensemble de viser et de manquer : *Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que par elle-même elle ne trouvera jamais* [1] « Pourquoi? *Parce qu'elle ne se représente clairement que l'immobilité.* [2] D'où ce corollaire : *L'intelligence est caracterisée par une incompréhension naturelle de la vie* [3] ». Mais comment savons nous l'incapacité foncière de l'intelligence à comprendre la vie si ce n'est par notre intelligence? Et voilà la contradiction à la base de l'affirmation !

Elle y serait si l'entrée en relation de l'hommes avec le réel avait l'intelligence pour unique organe. Elle en a un autre. — Comment le concevoir? — Nous n'avons pas le choix. Nous devons le concevoir sur le type de l'instinct animal et lui donner le nom d'*intuition*. Or ce nom en dit beaucoup. Et quand nous l'entendons prononcer, nous ne sommes pas à court d'images pour mettre derrière une ombre de réalité, si ce n'est même un peu plus qu'une ombre. Supposez que de l'intuition nous ne sachions qu'une chose : c'est qu'elle est à l'intelligence ce que *voir* est à *savoir*; il n'y aurait là qu'une comparaison, banale peut-être, nullement inféconde. Car si vous remplacez *voir* par *saisir* ou *prendre*, ce dont vous avez assurément le droit, vous pouvez opposer la loi de l'intelligence qui est de procéder par médiation à celle de l'intuition qui agit soudainement et sans intermédiaire. On parle des intuitions de l'artiste et, quand on en parle, on sait ordinairement ce que l'on dit. Hé bien! ne nous semble-t-il pas que la doctrine de M. Bergson vienne de recevoir un surcroit d'évidence? Je ne parle, bien entendu, malheureusement pas de son évidence objective, de la quantité de vérité qu'elle nous apporte. Je fais simplement allusion au contenu des thèses d'où il me paraît que toute obscurité soit presque dissipée. Si les sciences de la nature échouent devant les manifestations

1. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 164. C'est encore ici l'auteur qui souligne.
2. *Ibid.*. p. 167, souligné par l'auteur.
3. *Ibid.*, p. 178. Les italiques sont de M. Bergson.

de la vie, c'est que l'entendement dirige seul les démarches du savant. Voilà ce que M. Bergson soutient depuis la première page de son livre jusqu'à la dernière. C'est comme s'il plaidait en faveur de l'intuition considérée comme organe, sinon de science, à tout le moins de vérité. Et la plaidoirie mérite d'être. Car si l'entendement procède par médiation, une méthode s'impose, celle de la réduction de l'inconnu au connu, autrement dit des phénomènes de la vie aux phénomènes de la matière, d'où l'inévitable triomphe des explications mécanistes.

Nous venons d'établir deux choses : l'intelligence est liée au spatial; la durée est le milieu de l'intuition. Une troisième thèse en résulte, c'est qu'étant objet d'intuition le réel ne nous est pas inaccessible. La « chose en soi », a cessé d'être inconnaissable. Le mystère a évolué, disait ici un adepte de M. Mæterlinck et en évoluant il a partiellement déchiré son voile. Ici, il y a donc, comme chez Kant, deux mondes ; ou deux aspects d'un même monde sont en présence; ne disons plus le monde des phénomènes et le monde des noumènes, mais continuons à dire : le monde du déterminisme et le monde de la liberté. Cette fois-ci, nous sommes bien chez Bergson et chez Kant. Et c'est en leurs parties presque essentielles que les deux doctrines se rencontrent.

Faisons maintenant un pas de plus. Imaginons un critique admirateur de M. Bergson. Ce critique vient nous dire : que M. Bergson a repris la doctrine de Kant sur l'Espace et le Temps au point où Kant l'avait laissée. Kant voulait que le Temps fût une intuition. Et parce qu'il le voulait, il l'affirmait *mais il ne le prouvait pas*. Or qu'est-il arrivé ? Il est arrivé que faute de cette preuve, Renouvier a réduit le temps et l'espace, tous deux en provinces de l'intelligence en les rangeant parmi les *concepts* ou les pures idées. Après Renouvier ce fut le tour d'O. Hamelin.

Ainsi Bergson a constaté, comme Renouvier et comme Hamelin, que Kant n'avait pas démontré ce qu'il avait voulu établir. Mais au lieu de déclarer la preuve impossible il l'a cherchée, il l'a trouvée, il l'a faite. Le second chapitre des *Données Immédiates de la Conscience* en restera le mémorable témoignage. C'est Kant qui a dit du temps qu'il était une intuition. Ce sera Bergson qui l'aura fait voir. Mais en même temps qu'il l'aura fait voir, il aura fait descendre la chose en soi du monde intelligible en donnant pour point d'appui à l'antagonisme de

l'Entendement et de la Raison (dont le vrai nom est celui d'Intuition), l'antagonisme de l'Espace et de la Durée. Cela équivaut à une révolution peut-être mais à une révolution dans le sens de la tradition.

Le critique qui viendrait dire cela serait peut être assez mal accueilli chez les disciples de M. Bergson. Je ne suis pas sûr que M. Bergson lui fît le même accueil ; peut-être même s'étonnerait-il qu'en essayant de le situer dans le voisinage de Kant, on ait cru lui faire une surprise. Un philosophe peut prendre et garder sans que les autres s'en aperçoivent : car dès qu'il touche, il marque de son empreinte, ce qui lui donne l'air de n'avoir rien gardé.

Nous en avons assez dit, croyons-nous, pour justifier la renommée d'Henri Bergson. Quel sera l'avenir de cette renommée? Nos enfants le sauront mieux que nous. Ce que nous savons peut être, nous, mieux que ne le sauront nos enfants, c'est le prodigieux effort d'originalité que la philosophie de notre collègue lui a coûté ; un effort d'originalité dans l'invention des thèmes philosophiques. En ce genre d'originalité Bergson n'a point son pareil : c'en est assez pour appartenir à l'histoire.

LIONEL DAURIAC.

LA TROISIÈME ANTINOMIE DE KANT

LA CROYANCE A LA LIBERTÉ, LE DILEMME DE LEQUIER ET LE PRIMAT DE LA RAISON PRATIQUE

I

Il me paraît nécessaire de revenir sur la troisième antinomie kantienne, dont l'importance est exceptionnelle et que l'on peut, avec Schopenhauer, considérer comme la partie centrale de la philosophie de Kant. C'est la troisième antinomie qui énonce et établit, en les liant l'une à l'autre, les deux thèses générales qui caractérisent cette philosophie, la distinction du phénomène et de la chose en soi ou noumène, et la conciliation de la liberté avec le déterminisme universel. Comment lie-t-elle ces deux thèses l'une à l'autre, et supprime-t-elle la contradiction qui existe, pour le sens commun, entre le déterminisme universel et la liberté ? D'une manière très simple : en mettant le déterminisme, la nécessité causale, dans les phénomènes, dans tous les phénomènes, dans la représentation tout entière ; la liberté dans la chose en soi ou noumène, c'est-à-dire hors des phénomènes, hors des données, quelles qu'elles soient, de la représentation, formes de la sensibilité et catégories de l'entendement.

La philosophie de Kant, l'idéalisme transcendantal, peut se résumer dans les quatre idées suivantes, qui ne peuvent être logiquement séparées :

1° Assimilation du temps à l'espace, comme forme subjective de la sensibilité ;

2° Subjectivité de tous rapports de succession, et, par suite, de tous rapports de causalité naturelle ;

3° Liberté nouménale regardée comme condition ou cause

intemporelle de l'infinité des causes naturelles qui se sont succédé, se succèdent et se succéderont dans le monde phénoménal ;

4° Liberté de l'homme-noumène regardée comme condition ou cause intemporelle de tous les actes successifs, tous nécessaires et rigoureusement déterminés, de l'homme-phénomène.

La seconde de ces idées dérive logiquement de la première, la troisième de la seconde et la quatrième de la troisième. Kant a dû passer très naturellement de la première à la dernière, c'est-à-dire à l'étrange et paradoxale conception par laquelle il conciliait en l'homme le déterminisme avec la liberté. Cette conception de deux modes absolument différents d'activité se produisant dans la même personne, l'un occulte, purement intelligible, intemporel et libre, l'autre sensible, temporel et nécessaire, est la conclusion finale et comme le dernier mot de l'idéalisme kantiste. Elle en révèle clairement le sens et la portée ; elle en fait un illusionnisme radical. « Imaginer, dit très bien Renouvier dans son ouvrage posthume, que l'action que je fais librement n'est point dans le temps, comme réelle, car si elle était dans le temps, elle serait nécessaire et non libre, c'est penser que les choses du temps sont de simples apparences et que la loi de succession des phénomènes est une illusion. Telle est la signification de la doctrine qui, admettant la liberté, en place le siège *hors des phénomènes*[1]. »

On voit d'ailleurs aisément comment cette conception, qui paraît obscure et mystérieuse, s'accorde avec la précédente ; et comment elles sont nées, l'une et l'autre, de la subjectivité ou idéalité de la succession et de la causalité naturelle. S'il faut admettre, sous le déterminisme des causes et des effets qui se succèdent dans le monde des phénomènes, une liberté nouménale intemporelle qui en est la condition inconditionnée, il faut bien admettre aussi, sous le déterminisme des actes humains successifs, une liberté humaine nouménale qui est la condition inconditionnée de tous ces actes. On ne fait ainsi qu'appliquer à l'homme le mode général de conciliation du déterminisme et du libre arbitre que la subjectivité du temps a fait imaginer pour les phénomènes qui se produisent dans le monde.

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 60.

Renouvier a très bien vu et montré le lien logique qui unit les quatre idées maîtresses en lesquelles se résume, comme je l'ai dit, l'idéalisme transcendantal de Kant. Il s'est parfaitement rendu compte que la liberté nouménale d'où procède le monde et la liberté humaine nouménale forment une seule et même théorie, laquelle, selon Kant, donne la solution de la troisième antinomie. Il indique, en quelques mots, pourquoi cette solution doit, tout d'abord et avant un examen approfondi, paraître insuffisamment justifiée et ne peut donner satisfaction à l'esprit. Entendons-le :

« La conciliation entre les deux thèses auxquelles Kant s'est montré constamment attaché — l'une affirmant l'enchaînement invariable des phénomènes, l'autre apportant une double dérogation à la loi universelle pour établir un inconditionné absolu à la tête des conditions et une liberté dans son cours — cette conciliation qui exige un miracle, l'intervention du noumène agent libre hors du temps, en qualité de personne occulte de l'homme du temps, la réalise. Elle s'ajoute, à cet effet, au vieux concept indéfinissable de l'Un supérieur à l'Etre ; car l'Inconditionné n'est pas autre chose.

« La solution des deux premières antinomies s'obtenait en déclarant la thèse et l'antithèse *toutes deux fausses*, par la raison que les phénomènes n'existent pas en soi ; la solution de la troisième s'obtient en les déclarant *toutes deux vraies*, et par la même raison, la série *dynamique* des conditions sensibles permettant de recourir à une condition *hétérogène*, au lieu que la série *mathématique* de succession, ou de composition, ne comportait aucun moyen semblable d'échapper à la difficulté de la synthèse infinie des parties à l'aide d'un *intelligible* situé hors des séries. On ne saurait trouver dans ce dernier cas, dit Kant, une condition générale des phénomènes qui ne soit phénoménale elle-même et n'appartienne aux séries à ce titre. La troisième antinomie est donc résolue en acceptant les thèses opposées comme également vraies, et il est ainsi donné satisfaction à l'*Entendement* et à la *Raison*. Une condition *intelligible* est admise, une condition inconditionnée, mais qui n'est pas un chaînon de la chaîne des phénomènes, et il ne se produit ainsi aucune interruption dans la série empirique.

« Si cette théorie paraît obscure, c'est que son explication est impuissante à couvrir l'incohérence logique qu'elle cherche à présenter comme une loi. Elle signifie, en effet, que la suite

infinie des phénomènes éternellement conditionnés les uns par les autres est suspendue tout entière à une certaine condition inconditionnée, que le philosophe ne définit ni comme être ni comme cause, et à laquelle il n'attribue aucune influence sur le monde phénoménal. L'esprit réclame un rapport entre le conditionnement et les conditions, et on ne lui en fournit aucun. Nous y voyons l'application au monde de l'idée relative à la personne, suivant laquelle un sujet nouménal agit aux lieu et place du sujet phénoménal, sans que celui-ci cesse d'être rivé à la chaîne indissoluble des effets et des causes.

« L'explication de ce mystère est dans la formule kantiste : « Les phénomènes ne sont rien hors de nos représentations, c'est ce que nous appelons leur idéalité transcendantale. » Mais la théorie proposée, elle aussi, fait partie de nos représentations, et c'est à celles de nos représentations que nous appelons logiques qu'il faut la rendre accessible. Kant a donné pour cela un sens nouveau à la *Raison*, afin de l'opposer à l'*Entendement* et d'échapper à l'application des lois catégoriques. Il a laissé à Hegel la tâche d'agrandir et de systématiser cette doctrine de la soi-disant raison, et de bannir plus ouvertement de la métaphysique le principe de contradiction[1]. »

Il est certain que Kant ne donne pas sur sa théorie de la liberté nouménale les éclaircissements que l'esprit peut réclamer. Une première question se pose nécessairement au sujet des deux applications qu'il fait de cette théorie. Quelle espèce de rapport faut-il supposer entre ces deux applications, entre la liberté nouménale intemporelle, condition inconditionnée de toutes les séries diverses de phénomènes cosmiques, et la liberté nouménale intemporelle, condition inconditionnée, pour chaque homme, de la suite de ses volitions et de ses actes ? Faut il les confondre en faisant rentrer la seconde dans la première ? Faut-il mettre entre elles une réelle différence ? On ne voit pas que le philosophe ait exprimé nettement sa pensée sur ce point. S'il faut admettre l'unité du noumène et ramener la liberté nouménale qui produit les actes humains à celle d'où procède l'infinité des causes et des effets naturels, on ne peut évidemment parler, comme le fait Renouvier, de l'intervention du *sujet* nouménal, *agent libre* hors du temps, en

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 68 et suiv.

qualité de *personne occulte* de l'homme du temps ; on ne peut même plus, à vrai dire, parler de la *liberté humaine*, cette expression devenant, dans l'hypothèse, absolument vide de sens. Mais Kant voulait, en invoquant la raison pratique, conserver à cette expression un sens moral, le sens que lui paraissait impliquer l'impératif catégorique. De là l'obscurité qu'il a laissée dans l'idée qu'il donnait du noumène. S'il eût été plus conséquent aux principes qu'il avait posés dans son Esthétique transcendantale, le noumène auquel il eût conclu aurait été celui même de Schopenhauer : une Liberté ou Volonté intemporelle unique qui produit tous les êtres particuliers, minéraux, végétaux, animaux, hommes, dont se compose le monde phénoménal et tous les rapports de causalité naturelle que présentent ces êtres particuliers.

II

Il n'y a pas lieu de s'étonner que la logique illusionniste de Schopenhauer ait repoussé l'interprétation morale du noumène, telle que l'entendait Kant. La volonté, à laquelle s'adresse et commande le devoir, et dont la liberté est impliquée par la définition même de l'impératif *catégorique*, ne peut être que temporelle et phénoménale. Elle ne saurait avoir rien de commun avec la volonté intemporelle et impersonnelle que Schopenhauer met dans son noumène, en dépouillant le mot *volonté* de toute espèce de sens. Devoir et libre vouloir n'ont d'objet, d'application concevable que dans le temps, dans le monde de la représentation et de l'expérience. Ils n'ont en vue que des actes *futurs*. N'est-ce pas tel ou tel acte, envisagé dans l'avenir, qu'impose ou interdit la conscience morale ? Si la réalité objective doit être refusée au temps, ce n'est pas seulement à la causalite naturelle qu'il faut la refuser également ; c'est encore à la finalité, à la personnalité et au devoir. Le devoir ramène la liberté sur la terre, dans le monde des phénomènes, d'où l'idéalisme transcendantal prétendait la bannir.

Mais est-il nécessaire de croire à la réalité du devoir pour reconnaître celle de la liberté ? Si le sentiment du devoir ne se distinguait pas par son caractère d'impératif absolu des autres motifs et mobiles de l'activité humaine, faudrait-il tenir que toutes nos volontés et tous nos actes sont soumis à un inflexible déterminisme ? L'impératif moral est-il la seule

raison sérieuse que nous ayons d'admettre, de voir dans la nature, une autre espèce de causes que celles dont les effets sont nécessaires? Est-il la seule objection que l'on puisse élever contre l'explication de tous les phénomènes, aussi bien psychiques que physiques, par le même principe de causalité, c'est-à-dire contre l'universelle nécessité causale?

C'est peut-être ce que pensent la plupart des disciples du moralisme kantiste, lesquels se soucient médiocrement de la cohérence logique du criticisme, et dont l'attention, attachée à la *Critique de la raison pratique*, se détourne volontiers de l'esthétique transcendantale et de la troisième antinomie. Ils inclinent à voir dans l'impératif moral l'unique et vraie garantie de la liberté, sans faire réflexion que cette garantie, dans la doctrine qui nous l'offre, tout en considérant le temps comme subjectif et le noumène comme intemporel, ne peut concerner la liberté phénoménale, la seule qui puisse être prise au sérieux, et ne peut donc être qu'illusoire.

Renouvier avait, en 1868, cru pouvoir signaler, dans l'histoire de la pensée réfléchie, deux grandes exceptions aux doctrines déterministes : Aristote, dans la philosophie de l'antiquité ; Kant, dans la philosophie moderne [1]. L'exception ancienne n'est pas unique ; il y en a une seconde très importante que l'on ne saurait contester ; le nom d'Epicure, l'auteur de *clinamen*, doit être mis à côté de celui d'Aristote [2]. Quant à l'exception moderne, elle n'est qu'apparente ; et cette apparence s'explique très naturellement par l'opinion fausse qu'un examen superficiel a fait longtemps régner sur la signification et la portée de la *Critique de la raison pratique* dans l'œuvre philosophique de Kant.

A aucun degré le criticisme kantiste n'est une exception aux doctrines déterministes de la philosophie moderne. Kant est absolument déterministe ; il l'est autant que Leibniz et Spinoza . — Mais il a, le premier, caractérisé et défini le devoir avec précision, en le distinguant comme impératif catégorique, des divers mobiles et motifs des actions humaines, des impératifs hypothétiques. — Oui, sans doute ; et, à ce titre, il peut être considéré comme le fondateur de la morale rationnelle. Aucun philosophe, avant lui, n'avait mis en lumière ce

1. Voir dans l'*Année philosophique* de 1868 [in-12], l'étude intitulée : *L'Infini, la Substance et la Liberté*, p. 24 et 94.

2. Voyez l'*Année philosophique* de 1897, p. 8 - 47.

qui constitue essentiellement l'idée de devoir ou d'obligation morale et ne permet de confondre cette idée avec une autre. Son impératif catégorique devait le conduire à la liberté, à la liberté réelle, à la liberté phénoménale. Malheureusement la liberté réelle qu'implique l'impératif catégorique ne s'accordait pas avec l'esthétique transcendantale, avec la doctrine illusionniste, conséquence logique de l'assimilation du temps à l'espace comme forme subjective de la sensibilité. La liberté fut, par suite, renvoyée au noumème intemporel; et le rapport qui la lie à l'impératif catégorique, en donnant à ce dernier un sens positif, donc l'impératif catégorique lui-même se trouva, en fait, sacrifié. Schopenhauer avait très bien vu que l'impératif catégorique, la grande découverte de Kant en psychologie rationnelle et en éthique, est en contradiction avec la solution de la troisième antinomie, avec les principes fondamentaux du criticisme kantiste ; qu'on ne peut s'y attacher, sans abandonner ces principes et sans réformer la *Critique de la raison pure* où ils sont posés ; qu'on ne peut maintenir ces principes et les suivre en leurs conséquences, sans voir dans l'impératif catégorique une erreur et sans réformer la *Critique de la raison pratique*.

Il est un philosophe qui, pour de meilleures raisons que Kant, pouvait, semble-t-il, être choisi comme présentant une exception aux doctrines déterministes modernes : c'est l'auteur du *Discours de la méthode*. Rappelons-nous ce passage des *Principes* :

« Il est si évident que nous avons une volonté libre qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire ; car, en même temps que nous doutions du tout et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien. Or ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître [1]. »

Il ressort de ce passage que Descartes faisait reposer sa

1. *Principes de la philosophie*, première partie, 39.

méthode de rénovation intellectuelle sur la possibilité du doute, et que la liberté était, à ses yeux, inséparablement liée à cette possibilité, évidente comme cette possibilité. Le principe qui dominait sa psychologie était la distinction de l'idée et du jugement. Il tenait que, dans le jugement, un acte, une décision de la volonté se joint nécessairement à l'idée ; que la volonté se manifeste non seulement par des actes bons ou mauvais, mais encore par des jugements vrais ou faux ; que son premier office est de s'appliquer à l'idée pour la transformer en jugement, attendu que les actes bons ou mauvais résultent des jugements vrais ou faux ; qu'en s'appliquant à l'idée, elle peut suspendre son action, positive ou négative, son consentement ou son refus de consentement, si l'idée n'est pas claire et distincte, et tant qu'elle ne l'est pas devenue, par l'examen et la réflexion, au degré qui impose la certitude.

La méthode cartésienne, remarquons-le, est née d'une psychologie où tout se tient. Le doute sur lequel se fonde cette méthode suppose la liberté. C'est à la liberté que l'on s'adresse pour instituer le doute en méthode ; et, pour demander le doute méthodique à la liberté, il faut bien admettre qu'elle le rend possible. Mais le doute ne saurait être le produit de la liberté, si la volonté n'agit pas dans le jugement, si son action ne met pas une différence essentielle entre le jugement et l'idée. Il est clair que, si la volonté n'était pour rien dans le jugement et s'il ne différait pas spécifiquement de l'idée, il la suivrait nécessairement, qu'elle fût claire et distincte, ou confuse et obscure, et ne pourrait donc être suspendu pour un acte de volonté. Le doute, dans ce cas, serait impossible. Il le serait également, si l'acte de volonté, qui se joint à l'idée pour former le jugement, ne pouvait en aucun cas être libre, quelle que fut l'idée.

En résumé, la méthode de Descartes part du doute, appliqué librement à nos *préjugés*, c'est-à dire aux jugements vrais ou faux que notre esprit a reçus depuis notre enfance, sans les examiner ; elle part du doute libre pour aller à l'évidence déterminante, nécessitante, au discernement des idées claires qui apportent et imposent la certitude : d'abord, à l'idée claire du fait de la pensée (*Cogito*) ; puis à l'idée claire de l'existence du moi (*Sum*). Supprimez le libre arbitre et faites régner le déterminisme, un déterminisme rigoureux, dans la psychologie de Descartes, et vous ôtez toute espèce de sens à sa méthode.

C'est précisément ce que fait Spinoza, dont la doctrine est, par là même, absolument opposée à ce qui caracterise la psychologie et la méthode cartésiennes. Dans la psychologie spinoziste le jugement dépend immédiatement et uniquement de l'idée; il est impliqué par l'idée, ou plutôt s'y réduit et n'est à vrai dire, que l'idée même. Les jugements vrais nous viennent des idées adéquates, lesquelles représentent exactement les réalités correspondantes. Les jugements faux viennent des idées inadéquates, imparfaitement représentatives. Faux ou vrais, les jugements sont également nécessaires. L'esprit humain est ainsi considéré comme une sorte de miroir où se peignent nécessairement les choses, ou telles qu'elles sont, ou déformées, selon que les images qui s'y produisent sont claires et distinctes ou confuses et obscures. Ce que l'on appelle la suspension du jugement vient d'idées inadéquates que l'on est conduit à reconnaître telles. Pas plus que le jugement vrai, pas plus que l'erreur, le doute ne saurait être libre.

III

Par sa méthode du doute et du *Cogito,* la doctrine cartésienne est incontestablement une philosophie de la liberté. Spinoza, qui niait la liberté, devait naturellement rejeter cette méthode et les principes de psychologie sur lesquels Descartes l'appuyait. En simplifiant et appauvrissant ainsi le cartésianisme et en le développant à sa manière, il en faisait le type le plus parfait de philosophie déterministe.

Il est vrai que Descartes a paru quelquefois, comme bien d'autres philosophes, trahir la liberté, tout en l'affirmant. C'est que les mots *liberté* et *indifférence* peuvent recevoir et ont reçu plusieurs sens, et qu'il n'a pas toujours pris soin, en les employant, de les définir avec assez de précision pour n'y laisser aucune équivoque. Dans son ouvrage posthume sur le *Système de Descartes,* Hamelin soutient que Descartes a toujours entendu donner un sens positif à son affirmation de la liberté ; et il me paraît avoir fort bien compris les textes qu'il rappelle à ce sujet :

« Sur le terrain psychologique, dit-il, Descartes a paru renverser la liberté après l'avoir admise. Il s'agit de cette assertion célèbre de la *4e Méditation* que l'indifférence est le plus bas degré de la liberté et que, plus on est porté vers le

parti qu'on prend, plus on est libre ; ce qui paraît réduire la liberté à l'absence de contrainte ou, autrement dit, à la spontanéité. Mais Descartes s'est expliqué ailleurs avec une parfaite clarté. D'abord, quand on parle de l'indifférence de l'acte, il faut distinguer entre l'acte dans le futur et l'acte en train de s'accomplir. Dans ce dernier cas, il est clair que l'acte, bien que libre, ne peut plus être autre qu'il est, et dès lors la liberté ne peut plus être manifestée que par le fait qu'on l'accomplit volontiers. En second lieu, il faut distinguer entre l'indifférence qui est une pure négation, à savoir une absence de raison de pencher vers le oui plutôt que vers le non, et l'indifférence qui est un pouvoir positif de faire ou de ne pas faire, même quand les raisons sont données. Ce pouvoir positif est toujours inhérent à la liberté, et lorsque l'existence des plus fortes raisons semble faire que moralement nous ne puissions pas nous décider autrement que nous nous décidons, métaphysiquement parlant nous ne laissons pas de pouvoir nous décider autrement. Il est vrai que nous ne pouvons directement changer notre décision quand une raison d'agir se présente à nous claire et distincte, c'est-à dire avec toute la force de la vérité. Mais il suffit de laisser notre attention se détourner un moment, pour qu'une demi-ignorance remplace en nous la lumière de la vérité, et alors nous pouvons agir contrairement à la vérité, que nous ne voyons plus dans tout son éclat, et c'est pourquoi on a raison de dire : *omnis peccans est ignorans*. Corrélativement, il dépend de nous de nous ouvrir à l'illumination de la vérité, et c'est pourquoi le fait d'être déterminé par cette lumière n'empêche pas le mérite.

« Descartes, s'il n'a eu qu'une faible notion du déterminisme psychologique en général, a très bien compris l'action déterminante du vrai, parce que c'est là un déterminisme logique. Mais il est loin de croire, comme on voit, que ce déterminisme envahisse toute l'âme et rende impossible l'existence de la liberté à côté de lui. Son affirmation de la liberté paraît avoir été, en définitive, aussi conséquente qu'expresse[1]. »

L'affirmation de la liberté par Descartes ne renfermait certainement pas à ses yeux, ni aux yeux des contemporains, les inconséquences que l'on a pu relever dans les termes mal définis qui l'exprimaient et l'expliquaient. Ce qui le prouve,

1. O. Hamelin. *Le Système de Descartes*,, p. 273. (F. Alcan).

c'est qu'elle trouve aussitôt devant elle, au XVII[e] siècle, l'opposition fortement accusée du déterminisme leibnizien aussi bien que du déterminisme spinoziste. Spinoza la repousse comme incompatible avec les rapports nécessaires qu'établit son système entre les deux attributs pensée et étendue, avec la subordination nécessaire de l'attribut représentatif à l'attribut représenté. Leibniz lui oppose l'application, étendue aux phénomènes de l'esprit et, par suite, tenue pour universelle, du principe de causalité déterminante qui règne dans le monde de la matière et du mouvement, l'assimilation aux causes physiques des motifs et mobiles de la volonté, des fins en vue desquelles elle agit ou se refuse à agir ; en quoi il s'accorde parfaitement avec le spinozisme, méconnaissant, au point de lui tourner le dos, la logique de sa propre doctrine, de son idéalisme monadiste.

« On nous demandera, dit Spinoza, et c'est à la fois une question et une objection, ce qui arrivera, supposé que l'homme n'agisse point en vertu de la liberté de sa volonté, dans le cas de l'équilibre absolu de l'âne de Buridan. Périra-t-il de faim et de soif ? Si nous l'accordons, on nous dira que l'être dont nous parlons n'est point un homme, mais un âne, ou la statue d'un homme ; si nous le nions, voilà l'homme qui se détermine soi-même et a par conséquent le pouvoir de se mettre en mouvement et de faire ce qui lui plaît.....

« J'ai à dire que j'accorde parfaitement qu'un homme, placé dans cet équilibre absolu qu'on suppose (c'est-à-dire qui, n'ayant d'autre appétit que la faim et la soif, ne perçoit que deux objets, la nourriture et la boisson, également éloignés de lui), j'accorde, dis-je, que cet homme périra de faim et de soif. On me demandera sans doute quel cas il faut faire d'un tel homme, et si ce n'est pas plutôt un âne qu'un homme. Je répondrai que je ne sais pas non plus, et véritablement je ne le sais pas, quel cas il faut faire d'un homme qui se pend, d'un enfant, d'un idiot, d'un fou, etc. ![1] »

Leibniz examine et discute à son tour le cas supposé d'un parfait équilibre entre désirs opposés ; et, comme Spinoza, il défend le déterminisme contre l'objection tirée de cette hypothèse, qu'il faut, selon lui, écarter comme impossible :

« Le cas de l'âne de Buridan, entre deux prés, également porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne saurait avoir

1. Spinoza. *Ethique*, trad. Saisset, p. 94-97.

lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoique M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vrai, si le cas était possible, qu'il faudrait dire qu'il se laisserait mourir de faim ; mais dans le fond, la question est sur l'impossible, à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre, comme une ellipse et toute figure dans le plan du nombre de celles que j'appelle *amphidextres*, pour être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre ; car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal ne sont pas semblables, ni également situés des deux côtés du plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous le paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre. Et il est vrai, par la même raison, que dans l'homme encore le cas d'un parfait équilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante qui l'a porté véritablement à le prendre, quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin.

« C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord ; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique[1]. »

Plus loin, dans le même ouvrage, Leibniz explique comment les mobiles et motifs des actes humains peuvent, à son jugement, être comparés à des causes physiques, à des forces motrices :

« M. Bayle fait voir assez amplement qu'on peut comparer l'âme à une balance, où les raisons et les inclinations tiennent

1. Leibniz. *Théodicée*, 1re partie, 49, 50.

lieu de poids. Et, selon lui, on peut expliquer ce qui se passe dans nos résolutions, par l'hypothèse que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont égaux, et qui penche toujours ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids supérieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la veille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir ; quand deux passions se disputent le terrain, c'est toujours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la raison ou par quelque autre passion combinée... L'on a d'autant plus de peine à se déterminer, que les raisons opposées approchent plus de l'égalité, comme l'on voit que la balance se détermine plus promptement quand il y a une grande différence entre les poids.

« Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourrait, au lieu de la balance, comparer l'âme avec une force qui fait effort en même temps de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un récipient de verre, le cassera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus faible. C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se présentent : ce sont des volontés antécédentes ; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus [1]. »

J'ai tenu à rapprocher ces deux passages de la *Théodicée*, en raison du rapport qui existe entre eux. Ils montrent que Bayle et Leibniz, également déterministes, assimilent complètement, aussi bien l'un que l'autre, aux causes d'ordre physique les raisons et causes d'ordre moral, mais qu'ils diffèrent dans leurs vues sur le cas hypothétique d'un parfait équilibre entre deux partis. Bayle estime que ce cas peut très bien être supposé, et que, lorsqu'un tel équilibre se produit en l'âme, elle ne saurait prendre parti et demeure forcément en repos. Leibniz déclare l'hypothèse impossible : il tient que la multiplicité des inclinations et tendances diverses, lesquelles peuvent échapper à la conscience, ne permet pas d'admettre un état d'équilibre psychique absolu d'où résulterait l'inaction de l'ame. De là la différence curieuse des com-

1. Id. *Ibid.*, 3e partie, 324, 325.

paraisons qu'ils établissent entre le déterminisme psychologique et le déterminisme mécanique. Bayle conclut à la possibilité d'une indifférence d'équilibre qui exclut toute action de l'âme et n'a donc rien de commun avec le libre arbitre. Leibniz nie l'existence possible des conditions qui produiraient cette indifférence négative ; il croit que l'âme est toujours active et toujours déterminée en ses actions. « Tout est certain, dit-il, et déterminé d'avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une sorte d'*automate spirituel*[1]. » Il parle, cependant, d'actions contingentes et libres, comme s'il laissait à la liberté une certaine place dans sa doctrine. Mais c'est vraiment à cette doctrine, comme à celle de Kant, non à celle de Descartes, que l'on peut reprocher de trahir la liberté, par la place même qu'elle lui assigne et qui la réduit à une appparence.

IV

Sur un autre terrain, le déterminisme de Leibniz s'affirme avec la même force que celui de Spinoza, en s'opposant à l'affirmation cartésienne de la liberté; et il s'y oppose avec une certitude qui, au point de vue de la science positive, paraît triomphante. La constance de la quantité de mouvement dans le monde est un principe de la physique cartésienne. Descartes ne pensait pas que ce principe fût inconciliable avec le pouvoir exercé librement par l'âme sur le mouvement du corps. Un moyen très simple de les concilier s'offre au sens commun : c'est de distinguer entre le mouvement et la direction du mouvement : la volonté libre ne peut-elle pas changer la direction du mouvement sans en changer la quantité? Descartes s'est trompé s'il s'est arrêté à cette distinction, s'il a cru que ce moyen allait au but. Pour changer la direction d'un mouvement, il faut faire intervenir un mouvement nouveau ou supprimer l'un des mouvements composants. C'est ce que Leibniz a reconnu et montré en substituant au principe cartésien de la constance de la quantité de mouvement celui de la constance de la quantité de force :

« M. Descartes a voulu faire dépendre de l'âme une partie de l'action du corps. Il croyait savoir une règle de la nature qui porte, selon lui, que la même quantité de mouvement se con-

1. *Théodicée*, 1re partie, 52.

serve dans les corps Il n'a pas jugé possible que l'influence de l'âme violât cette loi des corps, mais il a cru pourtant que l'âme pourrait pourtant avoir le pouvoir de changer la direction des mouvements qui se font dans le corps, à peu près comme un cavalier, quoiqu'il ne donne pas de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. Mais comme cela se fait par le moyen du frein, des mors. des éperons et d'autres aides matériels. on conçoit comment cela se peut; mais il n'y a point d'instruments dont l'âme puisse se servir pour cet effet. rien enfin. ni dans l'âme ni dans le corps, c'est-à-dire ni dans la pensée ni dans la masse, qui puisse servir à expliquer ce changement de l'un par l'autre. En un mot, que l'âme change la quantité de la force et qu'elle change la ligne de la direction, ce sont deux choses également inexplicables.

« Outre qu'on a découvert deux vérités importantes sur ce sujet depuis M. Descartes : la première est que la quantité de la force absolue qui se conserve en effet est différente de la quantité de mouvement ; la seconde découverte est qu'il se conserve encore la même direction dans tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux de quelque manière qu'ils se choquent. Si cette règle avait été connue de M. Descartes, il aurait rendu la direction des corps aussi indépendante de l'âme que leur force, et je crois que cela l'aurait mené tout droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie où ces mêmes règles m'ont mené. Car, outre que l'influence de l'une de ces substances sur l'autre est inexplicable, j'ai considéré que, sans un dérangement entier de la nature, l'âme ne pouvait agir physiquement sur le corps Et je n'ai pas cru qu'on pût écouter ici des philosophes très habiles d'ailleurs, qui soutiennent que Dieu s'emploie tout exprès pour remuer les corps comme l'âme le veut, et pour donner des perceptions à l'âme comme le corps le demande ; d'autant que ce système, qu'on appelle celui des *causes occasionnelles*, outre qu'il introduit des miracles perpétuels pour faire le commerce de ces deux substances ne sauve pas le dérangement des lois naturelles établies dans chacune de ces mêmes substances, que leur influence mutuelle causerait dans l'opinion commune[1]. »

Nous voyons, en ce passage important, la théorie Leibnizienne de l'harmonie préétablie appuyer sur le principe de la

1. *Théodicée*, 1re partie, 60, 61.

conservation de la force, contre la doctrine de Descartes et contre celle de Malebranche, les deux déterminismes parallèles et correspondants de l'âme (phénomènes psychiques) et du corps (phénomènes physiques) en lesquels on peut dire qu'elle consiste. Ce double déterminisme, conforme à la volonté divine qui l'a préordonné, rappelle celui des modes successifs des deux attributs, pensée et étendue, que Spinoza, lui aussi, fait venir directement de Dieu, l'éternelle et unique Substance. Avant Leibniz, Spinoza avait dit qu'on ne saurait admettre l'action de l'âme sur le corps, ni celle du corps sur l'âme. Dans l'un des théorèmes de l'*Ethique*, il démontre que ni le corps ne peut déterminer l'âme à la pensée, ni l'âme le corps au mouvement et au repos. « Tous les modes de la pensée, dit-il, ont pour cause Dieu, en tant que chose pensante, et non en tant qu'il se développe par un autre attribut ; par conséquent, ce qui détermine l'âme à la pensée, c'est un mode de la pensée, et non un mode de l'étendue ; en d'autres termes, ce n'est pas le corps. Voilà le premier point. De plus, le mouvement et le repos doivent provenir d'un autre corps qui, lui-même, est déterminé par un autre corps au mouvement et au repos ; et, en un mot, tout ce qui se produit dans un corps a dû provenir de Dieu, en tant qu'affecté d'un certain mode de l'étendue, et non d'un certain mode de la pensée ; en d'autres termes, tout cela ne peut provenir de l'âme, qui est un mode de la pensée. Voilà le second point [1]. »

Il est possible que Descartes ait méconnu le principe de la conservation de la force, ou n'en ait pas bien saisi la portée déterministe. Il est possible aussi qu'il ait, comme le dit Hamelin, « admis héroïquement la création d'une petite quantité de mouvement en conséquence des volitions de l'âme [2] ». Il n'aurait vu dans cette création de mouvement par le libre arbitre qu'une exception insignifiante à ce qu'il considérait comme la loi générale des corps. Si telle a été sur ce point la pensée de Descartes, nous devons remarquer que Renouvier n'a fait que la reproduire, en la développant et l'expliquant à sa manière :

« Le moindre mouvement suffit, on le sait, pour causer une détente, et de plus grands effets que tous ceux dont un organisme est capable se produisent dans les explosions,

1. *Ethique*, trad. Saisset, 3e partie, p. 106.
2. Le *système de Descartes*, p. 373.

dans les avalanches, etc., à la suite de faibles ébranlements. Mais quelque petite que soit la force nécessaire, encore en faut-il une. C'est là que nous apercevons le mode d'action du libre arbitre dans le mécanisme de la nature : il nous paraît tout semblable à ces mouvements, de peu d'importance en eux-mêmes, d'où résultent des effets de décrochement et de précipitation qui peuvent aller très loin, et qui surtout laissent dans le monde, une fois produits, certaines suites considérables de faits accomplis, sur lesquels nulle puissance désormais n'est apte à revenir. Les développements et transformations de mouvements qui naissent d'un premier ébranlement spontané, et qui correspondent, soit à des translations et à des révolutions de masses, soit à des vibrations calorifiques, lumineuses, etc , une fois entrés dans la circulation générale, pour ainsi dire, y observent les lois de la dynamique, et en premier lieu celle de la conservation. Les mouvements imprimés, les transformations faites, et tous leurs effets nécessaires ont leur cours, et rien ne se perd. Il n'est pas moins vrai qu'il a fallu pour certains de ces effets, pour la détente qu'ils ont exigée, un mouvement spontané qui n'était point nécessaire en vertu des antécédents et de ce qui était acquis. Là est la place des mouvements libres, des chocs initiateurs. L'analogie avec l'ordre moral est d'ailleurs sensible. Dans l'ordre moral aussi, il ne faut qu'une modification de volonté, de peu d'importance, en elle-même à ce qu'il semble, pour amener tantôt brusquement, tantôt par des effets de composition qui prennent plus de temps, de grands changements, de grandes révolutions, soit dans l'enceinte de l'individu, soit dans la vaste enceinte de monde. Tout ce qui est produit, tout ce qui est acquis se conserve en se transformant et ne peut être retiré. C'est la loi de la constance des mouvements dans cet ordre ; et toutefois il y a eu des résolutions initiatrices, des décisions libres à l'origine, et il en survient encore de telles dans le cours des événements[1]. »

Renouvier est revenu plus tard sur cette explication, qu'il jugeait, après réflexion, insuffisante dans les termes où elle était présentée. Elle avait besoin, pensait-il, d'être complétée et même rectifiée, parce qu'elle ne tenait pas compte de la différence qu'il faut mettre entre les deux sens, psychique et physique, de la force, et qu'elle semblait accorder, par exception,

1. *La Critique philosophique.* 1re série, t. V, p. 173.

à la force psychique un pouvoir, une action causale d'ordre mécanique qui ne peut lui appartenir. Il n'y avait pas à parler des *mouvements de peu d'importance* produits par cette force psychique, la volonté libre :

« Non, dit-il, la force psychique ne crée pas, à proprement parler, des forces mécaniques, c'est-à-dire des mouvements, soit actuels pour opérer des détentes, soit de tension parmi ceux qui maintiennent des états d'équilibre. Il résulterait de cette hypothèse une véritable confusion entre la force comme cause psychique et le mouvement, deux choses dont les représentations sont tout à fait différentes. Mais alors, encore une fois, comment les détentes s'opèrent-elles sans l'introduction de mouvements nouveaux, si petits soient-ils ? La question se résout par la méthode des limites. Dès que la *moindre force* suffit pour rompre un état d'équilibre parfait ou mathématique et mettre en liberté, pour ainsi dire, une quantité quelconque de force vive et accomplir un travail aussi grand qu'on peut l'imaginer, il s'ensuit que le rapport de la force causant la détente à la force déployée par l'effet de la rupture, peut être supposé aussi petit qu'on le veut, descendre au-dessous d'une quantité assignée, quelque petite quelle soit. On peut donc affirmer, *passant à la limite,* que la détente est possible sans qu'aucune force sensible, aucun mouvement sensible, s'introduise dans le système mécanique. Donc enfin, le principe de la conservation de la force mécanique peut être maintenu sans que l'on renonce à considérer la force psychique comme la cause du passage de certaines forces de tension de l'organisme à des forces actuelles[1] ».

V

C'est ainsi que, selon Renouvier. le libre arbitre peut se concilier avec le principe de la conservation de la force. Telle est la solution qu'il donne, en cette question, à la difficulté qui lui avait d'abord échappé, comme à Descartes, ou qui lui avait paru négligeable, mais qu'il a, plus tard, reconnue lui-même et signalée avec une entière bonne foi.

Le problème mécanique est-il ainsi résolu, comme il le croyait et le disait, « d'une manière satisfaisante » ? Je ne le crois pas. Si l'on tient que les deux forces, psychique et phy-

1. *La Critique philosophique*, 1re série, t. XIV, p. 185.

sique, sont aussi réelles l'une que l'autre, et si l'on veut maintenir le libre arbitre et le défendre contre le déterminisme leibnizien de l'harmonie préétablie, il faut bien admettre que la force psychique n'est pas sans rapport avec la force physique ; qu'elle peut avoir une action mécanique, produire un effet mécanique ; qu'elle peut donc créer une certaine quantité de force mécanique et de mouvement ; qu'on a beau faire descendre la quantité de cette nouvelle force mécanique au-dessous d'une quantité assignée, quelque petite qu'elle soit ; qu'on a beau déclarer insensible le mouvement qui s'introduit ainsi dans le système mécanique ; il faut bien admettre, dis-je, que la quantité de force mécanique créée par la volonté libre ne se réduit pas à zéro, puisque son intervention est nécessaire pour faire passer certaines forces de tension de l'organisme à des forces actuelles.

Avec toute raison, Renouvier entend distinguer et séparer l'une de l'autre la force psychique et la force physique. Il faut éviter avec soin de les confondre : soit. Mais, en dépit de la méthode des limites, la conciliation du libre arbitre avec le principe de la conservation de la force physique, s'accommode mal de la distinction absolue dont il s'agit, s'il faut attribuer la même réalité aux deux espèces de force « dont la représentation est tout à fait différente ».

Faut-il la leur attribuer? Voilà la question à laquelle on est très naturellement conduit par cette distinction même des deux forces psychique et physique qui. maintenue absolument, comme l'entend Renouvier, oblige à nier toute action de l'une sur l'autre, toute transformation de l'une en l'autre.

A cette question on ne peut répondre que négativement : il faut oser dire, sans se soucier des protestations du sens commun et de la science proprement dite, que l'idée de la force physique ne représente pas une *vraie* réalité, pas plus que celles de la matière, de l'espace et du mouvement, auxquelles elle est inséparablement liée. La critique des diverses catégories de la raison et de leur valeur représentative ne laisse sur ce point aucun doute à qui l'a comprise. On peut ici, contre le réalisme de l'étendue corporelle, de l'étendue spatiale, du mouvement et de la force ou causalité mécanique, contre le déterminisme leibnizien de l'harmonie préétablie, contre le déterminisme universel des phénomènes auquel conclut la troisième antinomie kantienne, invoquer l'idéalisme monadiste, poussé à ses conséquences logiques et l'idéa-

lisme kantiste rationnellement borné à la subjectivité de l'idée d'espace et des idées connexes.

La monadologie de Leibniz établit que l'étendue des corps est chose imaginaire, pure apparence, et que, sous cette espèce de voile dont l'imagination les couvre, existent réellement des individualités douées de perception et d'appétition, c'est-à-dire d'un certain degré de conscience. Mais si cet attribut cartésien de la substance corporelle, l'étendue, n'est qu'apparence, il en est nécessairement de même de l'étendue spatiale, et, si l'on doit refuser à l'espace toute réalité, quelle réalité peut-on accorder au mouvement qui suppose l'espace et qui change les rapports spatiaux, à la direction et à la vitesse du mouvement produit, à la force ou causalité mécanique qui produit le mouvement et qui en change la direction et la vitesse ?

L'esthétique transcendantale de Kant établit que l'espace est une forme subjective de la sensibilité. Mais on ne peut admettre la subjectivité, l'irréalité de l'espace, sans admettre celle de tout ce que l'espace renferme, de tout ce que la sensibilité y situe, donc celle du mouvement et de la force ou causalité motrice, celle de tous les phénomènes physiques et de leurs rapports. Malheureusement, l'esthétique transcendantale, — c'est là l'erreur fondamentale du criticisme kantiste, sur laquelle j'ai bien souvent déjà appelé l'attention, — l'esthétique transcendantale joint à la subjectivité de l'espace, celle du temps, qu'elle considère et présente comme une seconde forme de la sensibilité. La subjectivité du temps entraîne la subjectivité, l'irréalité de tous les phénomènes psychiques, de la représentation tout entière. Phénomènes physiques et phénomènes psychiques deviennent également illusoires. La chose en soi, vraie réalité se trouve mise hors de la connaissance.

Selon moi, la vraie réalité est connaissable : elle est proprement l'objet, non de la science positive, mais de la philosophie. Elle n'est pas dans les phénomènes physiques, dans leurs rapports, dans les catégories qui régissent exclusivement ces rapports, espace, mouvement, force physique. Sur ce point, je suis d'accord avec Kant, et je m'éloigne de Renouvier. Mais elle est dans les phenomènes psychiques et dans toutes les catégories qui s'y appliquent, qualité, nombre, temps, causalité déterminante, finalité, personnalité, liberté, obligation. Sur ce point, l'idéalisme néo-criticiste et néo-monadiste,

tel que je l'entends, est absolument opposé à l'idéalisme transcendantal de Kant et de son disciple Schopenhauer.

Au nombre des notions premières ou catégories qui s'appliquent aux phénomènes psychiques je n'hésite pas à mettre la liberté. « La prétention de démontrer la liberté, a dit Renouvier, est insoutenable; on ne démontre pas la liberté[1]. » Il est certain qu'on ne démontre pas que telle volition a été libre, parce qu'on peut toujours supposer qu'elle a été l'effet d'une causalité nécessitante que la conscience n'a pas aperçue. Il reste vrai cependant que, si l'on croit à la liberté, ce n'est pas uniquement parce qu'on veut y croire de parti pris, ou parce qu'on s'oblige à y croire. La raison théorique ne saurait renoncer à l'examen de cette question, où elle peut, me semble-t-il, porter une lumière qui aurait bien son prix.

La liberté se démontre indirectement — autant qu'une notion première peut se démontrer — par ses rapports avec d'autres catégories. D'abord la catégorie de nombre nous convainc que la liberté, si l'on ne considère que son caractère de contingence, qui l'oppose à la causalité dite naturelle, ne peut soulever aucune objection. Le principe du fini nous porte à la tenir pour admissible, en établissant l'impossibilité d'une série infinie des phénomènes successifs, causes et effets nécessaires les uns des autres. L'universelle nécessité causale rejetée, il nous faut poser le dilemme suivant : — Ou le premier terme de la série causale qui devait être suivi de cette série, a paru, a surgi, sans aucune espèce de cause ; — ou il a été le produit d'une espèce de cause différente de celle dont les effets sont nécessaires. Or, la première proposition du dilemme fait une sorte de violence à la pensée ; le principe de causalité, pris en général, domine la raison à ce point qu'il nous paraît absurde de ne pas associer l'idée de cause à celle de commencement ; il nous répugne de dire qu'une chose a commencé sans cause presque autant que s'il y avait quelque chose de contradictoire en cette assertion. Nous inclinons donc naturellement à nous prononcer pour la seconde proposition du dilemme, à voir dans l'espèce de cause appelée causalité libre le principe explicatif du commencement de la série causale.

Cette série a commencé, nous en sommes certains : le principe du fini ne nous permet pas d'en douter. Pourquoi nous

1. Ch. Renouvier. *Les Derniers Entretiens*, recueillis par *L. Prat*, p. 89.

est-il naturel d'en attribuer le commencement à une volonté libre, de mettre la liberté à l'origine du monde? Parce que la la série causale aboutit à la production d'êtres dont la conscience se manifeste de plus en plus, s'élève de plus en plus et présente ainsi un ordre évident de finalité. Remarquons que, pour qui a compris la critique idéaliste de la matière et de l'espace, il n'existe d'autres réalités vraies que des monades c'est-à-dire que des individualités conscientes à divers degrés, et donc que l'idéalisme monadiste ne laisse à la disposition de l'athéisme d'autres causes premières que des monades-consciences de l'ordre le plus inférieur.

Je rappellerai ici ce que j'ai écrit, il y a quelques années, sur les hypothèses que le principe du fini impose aux idéalistes athées :

« L'athéisme monadiste est obligé d'admettre — c'est l'expérience même, c'est la science de l'organisation et de la vie, de l'évolution vitale et psychique qui l'y oblige, — que les monades auxquelles il attribue l'origine du monde étaient des consciences obscures ; que ces consciences *ont pu* d'elles-mêmes s'unir entre elles en associations diverses; que quelques-unes, par un développement que favorisaient ces associations, *ont pu* acquérir la sensibilité visuelle et tactile et, avec cette sensibilité, la même idée subjective de l'espace; que cette loi mentale commune aux monades supérieures *a pu,* des associations diverses de monades, entre lesquelles elle établissait un lien de solidarité, former le système unique qu'il nous faut reconnaître dans le cosmos.

« Telles sont les hypothèses qui s'imposent aux idéalistes athées[1]. La logique formelle est certainement impuissante contre ces hypothèses, où elle ne peut montrer rien de contradictoire Mais la logique inductive ne permet pas, croyons-nous, de les juger satisfaisantes, ni même de s'arrêter au doute sur le sujet. Aux individualités subconscientes que sont les monades inférieures il semble naturel d'appliquer l'induction qu'ont suggérée a J.-F.-W Herschell les atomes de la physico-chimie, c'est à-dire de les considérer comme des *objets fabriqués* et des *agents subordonnés*. Est-il possible, en effet, de leur refuser le second de ces caractères? Et comment ne

1. Je comprends que Renouvier n'ait pas, après mûre réflexion, trouvé ces hypothèses satisfaisantes, et qu'il ait fini par admettre et soutenir la doctrine de la création, qu'il avait d'abord et longtemps repoussée.

pas conclure du second au premier ? N'existent-elles pas pour la formation et le développement des monades supérieures ou à conscience claire? N'est-ce pas là une finalité, une destination qu'elles ne connaissent pas, qu'elles n'ont pas déterminée et qui, cependant, ne peut pas ne pas avoir été conçue et déterminée par quelque esprit[1] ? »

VI

La question n'est pas encore résolue. Si le principe du fini exige que la série causale ait commencé, n'exige-t-il pas également, peut-on dire, que l'être auquel on attribue l'acte libre qui a créé le monde ait commencé lui-même? S'il n'a pas commencé, son éternité *a parte ante* ne réalise-t-elle pas l'infini numérique actuel, aussi bien que la série causale sans commencement? S'il a dû commencer avec ses attributs, lesquels constituent aussi un ordre de finalité, allons-nous être obligés d'admettre que son existence est due à une autre Liberté créatrice, à une autre Volonté divine, puis celle ci à une autre, et ainsi de suite, sans que cette régression puisse avoir un terme? Dans les deux cas que devient le principe du fini? Que devient la liberté que, par une induction naturelle, il nous faisait mettre à l'origine du monde? Il faut : ou rejeter absolument le principe du fini et les conséquences qui en sont logiquement tirées ; ou reconnaître que la contingence initiale exigée par le principe du fini, à quelque chose, à quelque être qu'elle s'applique, n'est pas une liberté. Dans la première hypothèse le déterminisme universel, reprend, avec l'infinitisme triomphant, son ancien empire sur la pensée. Dans la seconde, on peut, sans doute, admettre encore que la liberté a sa place dans le cours des phénomènes ; on peut encore parler de la liberté humaine, mais non de celle d'où serait sorti le monde. Le monde a commencé, peut-on dire, il n'est pas le produit éternel d'une éternelle nécessité ; mais il n'est pas non plus le produit d'une volonté libre. Bref, à cette question : Pourquoi le monde existe-t-il, et pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien? il n'y a qu'une réponse : Le hasard est au cœur des choses, à l'origine de ce tout qu'est le monde ; le monde vient du hasard, repose sur

1. *L'Année philosophique* de 1904, p. 130.

ce vide infini; si quelque chose existe plutôt que rien, c'est par accident, par hasard[1]. »

L'opposition qui existe entre les deux catégories de nombre et de causalité, la nécessité logique qui en résulte, de choisir entre le premier commencement sans cause et l'infinité des phénomènes et des êtres successivement causés, la difficulté de ce choix pour l'esprit, qui semble également dominé par le principe du fini et par le principe de causalité : voilà, on ne doit pas hésiter à le dire, le premier et le plus important problème de la philosophie. C'est le problème que Kant avait posé par ses antinomies et par son noumène inconnaissable et sur lequel Renouvier, depuis 1854, n'a cessé d'appeler l'attention en tous ses écrits. Dans un article très intéressant du journal *Le Siècle*, publié en 1908, un professeur de philosophie qui ne manque pas de pénétration, M. G. Cantecor, s'est trouvé conduit à dire quelques mots de ce problème, en parlant de l'étude que j'ai consacrée, en 1907, aux ouvrages de M. Boutroux sur les lois de la nature. Il se prononce, en conclusion, pour l'affirmation du déterminisme qu'impose le principe de causalité, donc contre toute idée de contingence, sans se laisser arrêter par le principe du fini, quoiqu'il soit loin semble-t-il, de nier ou de mettre en doute la force de ce principe :

« Il paraît à M. Pillon, dit-il, que si l'empirisme tolère la contingence, il n'en saurait garantir la réalité. Mais lui-même que propose-t-il ? Il admet que le principe de causalité, fondement du déterminisme, est bien une exigence naturelle de la raison et doit exactement s'appliquer aux choses ; mais cette application en est limitée par un autre principe non moins nécessaire, la loi du nombre, qui déclare impossible l'infini actuel. Le nombre des causes qui précèdent un effet

1. « Si le nom de *hasard*, dit Renouvier, est tout négatif, si la formule consacrée : *par hasard* (*casu*) signifie simplement *sans précédent*, il n'est pas douteux qu'une force première soit par hasard. Les difficultés qu'on peut se faire ici proviennent de l'illusion par laquelle on érige en façon d'antécédent et de cause cela même qu'on pose et qu'on emploie dans les discours pour exclure tout antécédent, toute cause; comme si l'on chargeait de la production de A, phénomène, cela même qui pose A non produit... D'autre part, un fait non précédé, en tant que tel est sans raison, et le nommant pour cela *fortuit*, ou encore *arbitraire en soi*, nous ne faisons rien de plus que le poser, comme quand nous l'appelons *nécessaire*. Je dis qu'un fait non précédé est sans raison, car s'il avait sa raison en soi, à cet égard il se précéderait lui-même, ce qui est contre l'hypothèse. » (*Premier Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 315; 2e édit., t. III, p. 184.)

donné doit être limité. Il y a donc, à l'origine de toutes les séries causales, des commencements absolus, des faits premiers qui se posent eux-mêmes. Or, ce que nous appelons liberté, qu'est-ce autre chose que la mise en train d'une de ces séries limitées par l'opposition d'un premier fait — à savoir une décision — qui est parce qu'il est et dont toute la raison est l'acte même par lequel il se pose ?

« A la bonne heure ! Mais si la loi du nombre fait échec à la causalité et la limite, on pourrait dire tout aussi bien que la causalité fait échec à la loi du nombre, puisque, en exigeant que *tout* fait ait une cause, elle prolonge toute série causale à l'infini. Comment choisir entre ces deux principes ? Ce sont deux puissants dieux, redoutables à l'esprit qui les nierait. — Au surplus, s'il fallait choisir, comme la raison ne conçoit certainement pas un fait que rien ne susciterait et n'expliquerait, tandis que, grâce à l'infini du temps qu'elle lui donne pour se dérouler, une série infinie de causes ne la trouble pas autrement, encore qu'elle soit incapable de la dominer, c'est à la loi de causalité, encore plus immédiatement impérieuse, qu'il faudrait se rendre, et c'est le déterminisme qu'il faudrait affirmer[1]. »

S'il fallait choisir! Eh ! oui, certes, il faut choisir, si l'un des deux principes nie absolument ce que l'autre affirme absolument. S'il n'est aucun accord possible entre ces deux puissants dieux, il faut bien croire que l'un d'eux est un faux dieu. M. Cantecor finit par choisir, presque à regret, dirait-on, et provisoirement, mais il choisit : il se rend à la loi de causalité et affirme le déterminisme. L'explication qu'il donne de ce choix est suggestive ; elle fait comprendre la force des doctrines déterministes et infinitistes. C'est, dit-il, que la loi de causalité est *plus immédiatement* impérieuse que la loi du nombre. Cela est vrai. La loi de causalité domine le sens commun et la science proprement dite, parce qu'elle se présente spontanément et répond aussitôt aux besoins de la raison, qui l'appelle sans cesse, qui ne peut se passer d'elle, qui semble n'agir et ne vivre que par elle. La loi du nombre ne joue qu'un rôle négatif ; elle n'intervient pas à chaque instant ; elle se laisse aisément oublier. Il faut quelque réflexion pour se sendre compte du veto absolu qu'elle oppose à l'infinité contradictoire des causes. D'ailleurs cette série

1. Voir le n° du *Siècle* du 14 novembre 1908.

infinie de causes se présente à l'imagination avec un autre infini, le temps, qui en est le contenant ou le support, et qu'on ne songe certainement pas à limiter. Les deux infinis sont, pour l'imagination, inséparablement liés ; et ce n'est pas sans quelque effort que la raison peut les séparer l'un de l'autre. Rappelons-nous que, selon Schopenhauer, il est impossible de nier l'infinité du contenu sans nier celle du contenant. « Si l'on admet comme valable, dit-il, la preuve de la thèse dans la première antinomie, elle prouverait trop, car elle s'appliquerait aussi bien au temps lui-même qu'au changement dans le temps, et elle prouverait par conséquent que le temps lui-même doit avoir eu un commencement, ce qui est absurde[1]. »

Pour se refuser à tenir compte de la loi du nombre, dirai-je à M. Cantecor, il faut, ou bien oublier que le temps n'est qu'un ordre de succession et lui attribuer la même réalité objective qu'à la série des causes qui s'y déroule, ou bien, comme Schopenhauer, attribuer aux causes successives la même subjectivité qu'au temps. « Il n'y a rien d'absurde, ai-je répondu à la critique de Schopenhauer, à dire que le temps, succession *réelle* de phénomènes *réels*, a commencé, tant s'en faut qu'au contraire il serait absurde de nier la nécessité logique de ce commencement. Ce qu'on ne pourrait dire sans absurdité, c'est que le temps vide qui précède cette succession a commencé, attendu que ce temps vide n'est qu'une série purement *possible* de rapports purement possibles de succession, et que rien ne limite, pour l'imagination, cette série dans le passé[2]. »

N'est-il vraiment aucune conciliation possible entre le principe du fini et le principe de causalité ? C'est la question à résoudre. Je tiens, quant à moi, que ces deux principes sont conciliables, qu'il n'est donc pas logiquement nécessaire de choisir entre eux, et que c'est précisément la liberté — la liberté divine créatrice — qui, en les conciliant, permet à la raison de les maintenir l'un et l'autre. Je tiens que l'on peut et que l'on doit nier tout à la fois, et l'infini réalisé par une série causale sans commencement, et le commencement absolu et sans cause d'une série causale. — Mais la négation de l'infini,

1. *Critique de la philosophie kantienne*, trad. par J. A. Cantacuzène, p. 138 et suiv.

2. *L'Année philosophique* de 1907, p. 119.

eût dit Renouvier n'implique-t-elle pas l'affirmation du commencement absolu, et peut-on nier le commencement absolu sans affirmer l'infinité des successifs ? — Je réponds que le principe du fini ne fait nullement échec au principe de causalité, si l'on donne à ce dernier un sens général, en y comprenant deux espèces de causalité, la causalité libre et la causalité naturelle, c'est-à-dire à effet nécessaire, en subordonnant celle-ci à celle-là, et en faisant de la causalité libre un attribut de Dieu. Et j'ajoute qu'en mettant la causalité libre au nombre des attributs divins, on n'est pas obligé de penser que l'action de la libre volonté divine, la création, soit éternelle, c'est-à-dire composée de volitions successives en nombre infini. Sans quoi il faudrait dire — et c'était la pensée de Renouvier — que, si le monde a commencé par la volonté divine, le créateur a dû commencer absolument. Mais on peut, il me semble concevoir en Dieu une éternité *a parte ante* qui serait un présent éternel et immuable et qui, ne renfermant aucune succession, ne réaliserait pas l'infini numérique. Dans l'esprit suprême auquel serait attribuée cette éternité qui, avant la création, n'aurait pas été successive, la liberté aurait existé en *puissance* et serait passée à l'*acte* par la création. Dieu, en créant le monde, serait sorti de son immutabilité et se serait fait temporel[1]. On ne peut objecter sérieusement à cette conception que, la durée n'étant pas autre chose que la succession du même au même, la durée immuable et éternelle de Dieu, quoiqu'elle ne renferme pas de successifs, ne laisse pas d'être une succession infinie ; car à cette durée pure que notre imagination spatiale nous représente continue et qu'elle divise en parties égales ; aux unités qu'elle y distingue et dont elle forme un nombre infini, la philosophie idéaliste, — la vraie philosophie, — ne saurait accorder aucune réalité objective[2].

1. Je reviendrai sur cette question du premier et absolu commencement dans l'article que je me propose de consacrer l'année prochaine à l'examen de la quatrième antinomie de Kant.

2. Cette objection que me paraît écarter la critique idéaliste du continu est précisément celle que Renouvier a opposée à l'éternité de la force première. « Devons-nous, dit-il, recourir à cette formule : *La force existait*, c'est-à-dire a existé de tout temps et n'a point commencé ? Ce serait admettre qu'elle s'est indéfiniment succédé à elle-même, quoique sans changement Nous prolongerions ainsi le temps la série des durées, au delà d'une limite que nous avons posée, et nous croirions éviter la contradiction parce que nous envisagerions dans ces durées successives un contenu toujours le même. Illusion ! le nombre des durées, dès que nous les posons

VII

Ne peut-on pas, dira-t-on, rapporter la création des êtres divers dont se compose le monde à une volonté intelligente, à une volonté unique, en raison de l'unité d'ordre qui résulte de leurs rapports, sans croire que cette volonté créatrice soit une causalité dont les effets ne sont pas nécessaires, ce qu'on appelle une causalité libre? — L'idée d'une volonté où le libre arbitre n'aurait aucune place n'a certainement rien qui puisse sembler étrange : elle doit naturellement se présenter à l'esprit des spiritualistes qui sont en même temps déterministes. C'est précisément cette idée qui caractérise le théisme leibnizien. Pour Leibniz, ni la volonté divine, ni la volonté humaine ne sont des libertés au sens véritable de ce mot. Elles sont dans tous leurs actes déterminées, nécessitées. Elles sont entièrement dominées par le principe de raison suffisante, qui explique à la fois l'infinitisme et le déterminisme leibniziens. Le principe de raison suffisante explique l'infinitisme leibnizien, en montrant l'infini sous le plein ou continu, — continu d'étendue et continu de durée, — qui en est le symbole, l'expression sensible. Remarquons, en passant l'opposition curieuse qui existe sur ce point entre la doctrine de Leibniz et notre idéalisme : tandis que, selon Leibniz, la réalité de l'infini est révélée et démontrée par le continu qui le symbolise et l'exprime confusément, nous alléguons l'impossibilité de l'infini pour démontrer la subjectivité, l'irréalité du continu, du tout continu.

Le principe de raison suffisante explique le déterminisme leibnizien. L'idée de finalité et celle de causalité à effet néces-

distinctes, ce nombre sans fin actuellement écoulé, nombré, fini, est une contradiction palpable, de quelque unité de temps que nous fassions usage. » (*Premier Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 517; 2e édit., t. III, p. 185).

Ce qui nous permet de penser, remarquerai-je, que nous évitons la contradiction, c'est que les durées successives, dont le contenu ne change pas, ne sont posées distinctes et nombrées que par notre imagination. L'illusion serait de ne pas se rendre compte que ces durées distinctes, qui formeraient un nombre infini, sont vraiment *imaginaires*, c'est-à-dire purement subjectives.

J'ai cru longtemps, comme Renouvier, que l'idée de durée renferme l'idée de la succession du même au même, et qu'il est, par suite, impossible, d'attribuer à la force ou cause première une éternité qui ne serait pas successive et qui ne formerait pas un nombre infini. Je n'avais pas suffisamment réfléchi à la portée qu'il faut reconnaître en cette question à la critique idéaliste du continu de durée.

saire sont inséparablement unies dans le principe de raison suffisante, tel que le pose et le soutient Leibniz, ou plutôt ce principe n'est, au fond, que l'idée de finalité transformée en celle de causalité à effet nécessaire. C'est pourquoi il lui paraît très naturel, on l'a vu plus haut, d'assimiler complètement à des causes physiques les motifs et mobiles de nos actes. Il ne fait d'ailleurs que se conformer ainsi aux habitudes de la pensée et du langage ordinaires. « Presque tous les philosophes, a dit Pascal, confondent les idées des choses, et parlent des choses corporelles spirituellement et des choses spirituelles corporellement. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits, et en parlant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps. Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités et empreignons de notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons[1]. »

C'est parce que les philosophes parlent des choses spirituelles corporellement, qu'ils assimilent spontanément les motifs et mobiles aux causes physiques. Et ce ne sont pas seulement les philosophes qui confondent ainsi les idées des choses spirituelles et celles des choses corporelles ; c'est tout le monde, c'est le langage de tout le monde qui ne met aucune différence entre causes physiques et causes psychiques. La révolution cartésienne, avec sa métaphysique des deux substances, a mis en vive lumière le dualisme psychologique d'imagination qui a introduit dans le langage, comme je l'ai remarqué autrefois[2], deux espèces de métaphores : les unes psychologiques, et les autres géométrico-mécaniques. Ce dualisme et l'usage continuel des deux espèces de métaphores s'expliquent et se justifient : pour les métaphores psychologiques, par la nature même des choses dites corporelles, que l'idéalisme nous fait reconnaître essentiellement analogue à notre propre nature ; pour les métaphores géométrico-mécaniques, par la coexistence en notre esprit, dont elle carac-

1. *Pensées*, édit. Havet, t. I, p. 8.
2. *L'Année philosophique* de 1890, p. 123-135.

térise la constitution, des deux catégories opposées d'espace et de personnalité. Renouvier parle de ce dualisme d'imagination, dans son *Quatrième Essai de Critique générale*[1], mais sans indiquer, sans voir, semble-t-il, qu'il a sa source dans l'opposition qui existe entre deux catégories fondamentales de l'entendement ; que cette opposition est essentielle à notre nature mentale, telle qu'elle est constituée dans la vie présente ; que le langage, avec ses métaphores et sa mythologie, le langage, tel que l'a formé l'effort primitif et spontané de la pensée, devait nécessairement sortir de cette opposition et la refléter.

Le déterminisme leibnizien, qui compare motifs et mobiles à des forces motrices, est certainement conforme aux habitudes de la pensée et du langage, comme le montre assez clairement l'étymologie des mots *motif* et *mobile*. Mais il convient d'ajouter que la réflexion personnelle d'où il procède lui a donné une signification et une portée philosophiques spéciales, par lesquelles, il est, au fond, très différent du déterminisme spinoziste, quoiqu'il paraisse lui ressembler entièrement.

Dans la doctrine spinoziste, le déterminisme psychique des motifs et mobiles d'action est au déterminisme physique des mouvements corporels, ce qu'est l'attribut pensée, à l'attribut étendue, l'âme au corps, l'idée à l'idéat. On pourrait, en appliquant ici le langage de certains physiologistes de notre temps, dire que, pour Spinoza, le déterminisme psychique n'est qu'un épiphénomène, simple reflet du déterminisme physique. — Mais ne semble-t-il pas qu'il en est absolument de même dans la doctrine leibnizienne? N'a-t-on pas vu plus haut que la théorie de l'harmonie préétablie, telle que la présente Leibniz, en l'opposant aux vues de Descartes, établit les mêmes rapports que l'*Ethique* entre l'âme et le corps, le même parallélisme, la même correspondance entre la suite des phénomènes spirituels et celle des phénomènes corporels? Cette théorie n'est-elle pas d'esprit tout spinoziste ? —

C'est l'aspect sous lequel, sans doute, Leibniz l'a d'abord envisagée, et qu'il lui a conservé devant le public pour la rendre accessible et acceptable à tous ceux qui philosophaient de son temps et qui n'étaient certainement pas tous disposés

1. *Quatrième Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 355 et suiv. ; 2e édit., p. 302.

à admettre son idéalisme monadiste. Or, c'est cet idéalisme, ne l'oublions pas, qui fait l'originalité philosophique de Leibniz et qui est sa grande découverte. Cet idéalisme réduit à une apparence l'attribut cartésien et spinoziste étendue, et ne laisse de place dans le monde qu'à une seule espèce de substance. S'il n'existe qu'une seule espèce de substance, il ne peut exister également qu'un seul déterminisme réel, celui qui régit les actions de la substance spirituelle. On a peine à croire que cette conséquence ait échappé à la pensée de Leibniz.

La monadologie, qui le mettait en opposition radicale avec le spinozisme, devait également le mettre en opposition avec les vues de Spinoza sur les rapports des deux déterminismes, psychique et physique. Quoi qu'il ne doutât pas du déterminisme physique, scientifiquement fondé, à ses yeux, sur le principe de la conservation de la force, quoi qu'il l'affirmât hautement contre Descartes, en même temps que ce principe, il devait le considérer comme l'expression externe, sensible, j'allais dire *imaginaire* du déterminisme des perceptions, appétitions et volitions de ses monades. Les motifs, mobiles et principes d'action psychique apparaissaient ainsi comme les vraies causes déterminantes, nécessitantes. On ne pouvait leur refuser ce caractère, dont témoignaient les causes physiques, comme l'image témoigne des propriétés de l'objet qu'elle représente. Et il devait donc paraître légitime de les comparer aux causes physiques. Le rapport des deux espèces de causes, psychiques et physiques, était, dans cette conception à peu près inverse de celui qu'avait établi Spinoza. Le déterminisme était, au fond, pour Leibniz, un déterminisme de finalité.

Ce déterminisme a été très exactement désigné par le mot *optimisme*. La volonté divine d'après la doctrine leibnizienne, ne peut pas ne pas agir nécessairement, toujours déterminée par les fins les meilleures. Dieu étant infini, éternel, l'action de cette volonté ne saurait avoir de bornes dans le passé; elle n'a pas eu de commencement. La logique de l'infinitisme et de l'optimisme exige que la création du meilleur des mondes possible soit éternelle parce que nécessaire. Leibniz n'a pas, semble-t-il, exprimé clairement sa pensée sur ce point; des raisons qui n'étaient pas purement philosophiques l'en ont sans doute empêché; mais elle n'est pas douteuse.

Il est vrai de dire, cependant, que, par le déterminisme,

même ainsi compris, Leibniz tournait le dos à son monadisme. La doctrine leibnizienne ne peut vraiment se défendre contre le reproche d'incohérence et d'illogisme. Leibniz n'a pas poussé l'idéalisme monadiste à toutes ses conséquences : ce n'est pas seulement à la substance corporelle, c'est encore à l'espace, au mouvement, à la force physique, donc au déterminisme physique et au principe de la conservation de la force, qu'il eût, en opposant le point de vue de la philosophie à celui de la science proprement dite, dû refuser hardiment toute vraie réalité.

VIII

Si la pensée de Leibniz eût été complètement dégagée et affranchie du réalisme des rapports spatiaux et dynamiques, il n'eut certainement pas transformé en causes nécessitantes, comparables en leur action aux causes physiques, les idées des fins diverses qui se présentent à l'esprit et sollicitent la volonté. Il est clair que cette transformation est incompatible avec le libre arbitre. Mais elle n'a aucun sens qui puisse satisfaire la raison : l'idéalisme monadiste ne permet pas d'identifier l'idée de causalité mécanique ou motrice qui, par sa nature, est subjective comme celles de mouvement et d'espace, avec l'idée de finalité qui ne l'est pas, pas plus que celle de personnalité à laquelle elle est liée. Si tous, esprits incultes ou cultivés, nous croyons spontanément au libre arbitre, c'est précisément parce que nous ne saurions sans parti pris, sans nous faire une sorte de violence, voir des causes à effets nécessaires dans les fins sur lesquelles nous délibérons, dont nous examinons et jugeons la valeur, avant de choisir entre elles.

Si les fins en vue desquelles nous agissons, peuvent et doivent être regardées comme causes nécessitantes, il n'est de liberté concevable pour la volonté que si elle peut, en certains cas, agir sans aucune fin, ou si, en d'autres cas qui se ramènent aux premiers, les fins opposées qui la poussent à l'action, se trouvent d'égale force, se font contre-poids et s'annullent mutuellement. On ne peut, en un mot, la concevoir libre, que si l'on suppose son action indépendante de toutes fins. C'est ce qu'on a appelé la *liberté d'indifférence.*

Renouvier a très bien montré que la liberté d'indifférence ne s'accorde ni avec la raison, ni avec la conscience morale :

« Les partisans de la nécessité, dit-il, renversent aisément le système de la liberté d'indifférence : ils ont moins de peine à réfuter la thèse de leurs adversaires qu'à répondre aux objections dirigées contre la leur.

« En effet, dès que la volonté, principe indifférent, produit d'elle-même des actes, c'est au hasard qu'elle les produit ; et dès que l'homme agit différemment dans le cas où son jugement est identique et identiquement dans ceux où son jugement varie, l'homme n'est plus un être raisonnable. La volonté qui donnerait de tels résultats est une déraison. Mais cette volonté n'existe pas. Tout homme qui a conscience d'un sien acte, a en même temps conscience d'une fin, et se propose d'obtenir un bien qu'il regarde actuellement comme préférable à tout autre. En tant que l'agent concevrait actuellement un doute à cet égard, l'acte est suspendu comme le jugement. Un être intelligent qui ne poursuivrait pas son bien, c'est-à-dire ce qui lui paraît bien maintenant, est étranger à notre expérience...

« L'objection morale n'est pas moins saisissante : une volonté qui agit comme indifférente ne saurait donner que des actes arbitraires. Un homme ainsi déterminé au hasard n'acquiert point par ce fait un mérite quelconque, et n'assume aucune responsabilité. Que lui imputons-nous, en effet ? De s'être ou de ne s'être pas réglé sur certain motif que nous jugeons véritablement bon. Or, s'il a fait usage de sa liberté d'indifférence, il a dû se déterminer sans motif, ou pour un motif insuffisant à ses propres yeux, ou enfin indépendamment de tout motif présent. Ces conditions sont équivalentes. Donc nous l'approuvons ou le blâmons au fond de s'être déterminé indifféremment ; c'est à dire que pour ce seul et même acte nous l'approuvons, si la détermination est par hasard conforme à notre motif, nous le blâmons si elle y est contraire. Peut-on imaginer rien de plus absurde ?...

« Quand nous consultons l'esprit des lois pénales de tous les peuples, la même objection se présente. La loi qui *condamne* une action *accuse* le coupable comme ayant méprisé certains motifs pour en suivre d'autres, et non parce qu'il aurait agi avec indifférence Sans cela, ce n'est pas l'usage de la liberté qu'elle accuserait (l'usage en tant qu'indifférent est irresponsable); mais c'est la liberté elle-même, ce qui est ridicule[1]. »

1. *Deuxième Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 331 ; 2e édit., t. II, p. 51.

La question de la liberté d'indifférence n'est pas difficile à résoudre, si on ne laisse en cette expression aucune équivoque. Si *indifférence* (*non-différence*) signifie choix *également possible* entre tels et tels motifs et mobiles, toute liberté est liberté d'indifférence. Si *indifférence* signifie *égalité* de *grandeur mathématique* attribuée aux motifs et mobiles opposés, considérés comme des forces, l'expression liberté d'indifférence est vide de sens, par la raison toute simple que les motifs et mobiles ne doivent pas être considérés comme des forces et que l'idée de grandeur mathématique ne s'y applique pas. C'est de l'assimilation des fins à des causes physiques que naît l'idée de la liberté d'indifférence. Si cette assimilation n'est que métaphorique, on ne peut évidemment parler de l'indifference (non-différence), c'est-à-dire de l'égalité de grandeur mathématique des motifs et mobiles opposés : le prétendu choix libre ne serait, en ce cas, qu'un choix de pur hasard, et la liberté d'indifférence ne mériterait pas le nom de liberté. On ne peut; d'autre part, entendre cette assimilation au sens propre, que si l'on prend parti sans restriction pour la nécessité causale, en écartant le point de vue monadiste et en subordonnant l'ordre psychique de finalité à l'ordre physique de causalité, envisagé comme le fond réel des choses.

Mais l'idéalisme monadiste ne se laisse pas écarter : par la différence qu'il met entre les diverses catégories, il nous oblige à condamner également la nécessité causale et la liberté dite d'indifférence. Comme les fins ne peuvent jouer dans leurs rapports avec la volonté le rôle de causes nécessitantes, l'idée de liberté s'accorde fort bien avec celle de finalité qui ne la menace en aucune façon. Il n'est pas besoin de l'en séparer et d'y joindre l'idée d'indifférence, pour que la réflexion lui conserve en notre esprit la grande place que nous lui donnons spontanément.

La liberté se démontre indirectement, ai-je dit plus haut, par ses rapports avec les autres idées fondamentales. On est conduit à la mettre à l'origine des choses par la catégorie de nombre. On est conduit à la mettre au cours des phénomènes par la subjectivité démontrée du continu, de tout continu, donc par la subjectivité de l'espace, du mouvement et de la force, donc par la subjectivité de tout déterminisme mécanique. Le partisan de la nécessité, spinoziste ou matérialiste, voit dans les fins, dans les motifs et mobiles qu'elles forment, une apparence qui a sa source en des rapports de causalité méca-

nique, et qui s'y ramène; et il applique le même jugement aux actes libres : les actes libres, dit-il, ne sont qu'une apparence illusoire qui a sa source dans le déterminisme mécanique. Je réponds que le réel est précisément là où le partisan de la nécessité voit et montre l'apparence, et l'apparence précisément là où il voit et montre le réel ; et que le déterminisme mécanique, dont la subjectivité ne peut être mise en doute, et qui n'est donc vraiment qu'une apparence, peut se ramener à des fins, à des motifs ou mobiles, et à de premiers actes libres, où il a sa source.

J'ai rappelé, dans l'*Année philosophique* de 1910, le jugement de Tolstoï sur l'idée du libre arbitre, considérée comme inhérente à la raison pratique, comme la forme même de la raison pratique[1]. Je rappellerai aujourd'hui les vues qu'a exprimées Edmond Schérer sur les conséquences d'une foi déterministe sincère et assurée, qui serait entrée assez profondément dans l'esprit pour y devenir une habitude de penser, de sentir et de vivre :

« Tout le monde sait ce qu'on entend depuis quelques années par un mouvement réflexe : l'action d'un nerf moteur sous l'excitation d'un nerf sensitif correspondant, le mouvement en retour provoqué par une cause extérieure et étrangère à la volonté ou même à la conscience... Ne s'est-on pas avisé de faire rentrer toute l'activité de l'homme dans cet ordre de phénomènes ? Le mouvement réflexe ne s'entendait à l'origine que du mouvement inconscient ou involontaire : on supprime maintenant cette distinction et l'on n'est pas éloigné de faire de la vie entière, y compris l'intelligence et la conduite, un système d'actions et de réactions nerveuses. Et, en effet, une fois le principe posé, on arrive par des transitions insensibles aux conséquences les plus inattendues... La volonté elle-même, dans cette suite de déductions, n'est plus qu'un mot pour désigner le caractère spécial de ce mécanisme compliqué, ou même seulement la conscience de ce qui se passe au sein de l'organisme...

« On ne peut se figurer un renversement plus complet des notions qui passaient jusqu'ici pour élémentaires. La conscience humaine en serait altérée dans son fond même, dans son principe. L'homme moral, l'être responsable aurait disparu pour faire place à un produit de la nature. Il ne serait

1. *L'Année philosophique* de 1910, p. 113.

plus ce qu'il doit, mais ce qu'il peut. Il n'agirait plus, il se regarderait agir. Il ne voudrait plus, il se verrait vouloir. La seule différence entre lui et l'animal serait qu'il se sent vivre, aimer, souffrir et qu'il sait qu'il le sent. Là, et non plus, ainsi qu'on l'avait pensé jusqu'ici, dans l'activité libre, résiderait cet élément irréductible de la personne humaine qu'il faut bien placer quelque part, et qu'on ne saurait expliquer parce qu'on ne saurait le comparer à rien d'autre. Mais qui ne voit qu'ainsi entendue, la personnalité humaine est sur le point de s'évanouir ? Elle n'a plus que la valeur d'une impression. L'unité humaine, le moi substance, l'*ego* a disparu. La vie ressemble à une flamme qui se saurait lumineuse et ardente, mais on souffle la bougie et où est la flamme[1] ? »

Ces réflexions de Schérer sur les progrès de l'esprit déterministe dus aux progrès de la biologie me paraissent très propres à faire comprendre les rapports qui unissent l'idée de liberté à la catégorie de personnalité et, par suite aussi, à celle de finalité et qui opposent ces trois concepts de la psychologie, de la morale et de la métaphysique à ceux de la science proprement dite.

Les concepts que l'on peut appeler scientifiques tendent à affaiblir et à ruiner, par la réflexion, la croyance libertiste et à la remplacer par la croyance déterministe. Les deux croyances peuvent coexister et se combattre, elles coexistent et se combattent à l'ordinaire en la pensée réfléchie de l'homme cultivé. Leur présence et leur lutte dans le même esprit nous obligent à distinguer deux raisons humaines qui se contredisent absolument : l'une pratique, préexistante, spontanément libertiste; l'autre, théorique. de formation secondaire, dominée par l'esprit déterministe qui tire sa force de la culture scientifique.

En suite de perceptions et d'idées-images, la raison pratique, examine et compare différentes fins et les divers moyens qui peuvent les atteindre; elle les présente, avec les sentiments opposés qui en naissent. au choix de la volonté; elle croit à la liberté de ce choix ; elle y croit à ce point qu'elle prédit et promet sans cesse avec assurance telles volitions futures, non comme effets nécessaires de causes intérieures et extérieures qu'elle aurait pénétrées et qu'elle connaîtrait

1. Edmond Schérer. *Études sur la littérature contemporaine*, t. VIII, p. 162 et suiv

parfaitement, mais comme déterminations simplement *possibles,* vraiment *possibles* en elles-mêmes, c'est-à-dire dont elle croit pouvoir nier avec une entière certitude à la fois l'impossibilité et la nécessité. La raison pratique prépare l'homme à l'action ; c'est à l'action que se rapporte sa vue. Par la raison pratique, l'homme se sent et se sait vouloir et agir librement ; il sent et sait qu'il a voulu et agi librement, qu'il voudra et agira librement.

Derrière cette raison pratique, tournée vers l'action, s'affirme la raison théorique, appuyée sur les généralisations de la science proprement dite, dont elle invoque fièrement le témoignage. Par la raison théorique, qui assiste à l'action, qui en est spectatrice sans y participer en rien, l'homme se tient assuré d'avoir voulu et agi nécessairement, de vouloir et d'agir nécessairement, aussi nécessairement qu'agissent les causes physiques. Il se tient assuré qu'il voudra et agira toujours nécessairement à l'avenir, que ses actes futurs quelconques seront nécessités, et qu'il pourrait les annoncer d'avance avec la certitude qu'apporte un astronome dans la prévision et la prédiction d'une éclipse, si son intelligence était assez parfaite pour reconnaître dans leur enchaînement, toutes les causes diverses et successives qui doivent les produire.

Il faut logiquement qu'il n'y ait qu'une apparence illusoire dans l'un ou l'autre des jugements contradictoires que portent ces deux raisons. Si l'apparence illusoire est dans le premier de ces jugements, dans l'affirmation du libre arbitre, il faut admettre qu'elle s'étend de la liberté à la personnalité et à la finalité, lesquelles appartiennent ainsi à la raison pratique, comme la liberté. La raison pratique ne peut séparer la personnalité de la liberté. Comme l'a dit Schérer, sans la liberté, la personnalité s'évanouit, avec ses conditions d'existence et d'action.

Mais — on me pardonnera de le répéter — la critique idéaliste et finitiste des concepts de la science proprement dite, et par conséquent du mouvement réflexe nécessaire, auquel le second des deux jugements ramène la volition, envisagée comme épiphénomène nécessaire, nous conduit et nous oblige à penser que l'apparence illusoire est dans la nécessité universelle des volitions, et que la liberté fait partie, comme la personnalité et la finalité, des principes posés et soutenus par la raison théorique. L'accord de la rai-

son pratique et de la raison théorique sur la réalité objective et les rapports des trois concepts est, pour le philosophe idéaliste, incontestable. La personnalité sans la liberté, comme l'entend l'optimisme leibnizien, est aussi inconcevable que la liberté sans la personnalité, comme la suppose possible dans l'inconnaissable noumème l'idéalisme transcendantal de Kant et de Schopenhauer.

IX

On a vu comment se démontre indirectement la liberté par ses rapports avec d'autres catégories : avec celle de nombre, d'abord ; puis, avec celles de mouvement et de causalité motrice, d'une part, avec celles de finalité et de personnalité, d'autre part. Une autre preuve indirecte, bien connue depuis Kant, se tire du rapport de l'idée de liberté avec celle d'obligation morale. J'ai eu très souvent l'occasion d'appeler l'attention des lecteurs sur ce rapport et sur cette preuve, la seule, peut-être, que les partisans du déterminisme consentent, en une certaine mesure, à prendre au sérieux, la seule dont puisse se satisfaire, jusqu'à un certain point, la raison de ceux qui se refusent à élever la nécessité causale des étages inférieurs de la connaissance aux étages supérieurs.

Obscurcie par le principe de causalité, disent les disciples du criticisme kantiste, tel qu'il se présente dans la *Critique de la raison pratique*, l'idée de liberté retrouve dans l'idée d'obligation toute sa clarté et sa force. Considérée comme postulat de la loi morale, la réalité du libre arbitre cesse d'être douteuse. On ne peut être *obligé*, si l'on n'est *libre*. Ces mots : *vous devez* perdent tout sens, si ces mots : *vous pouvez* n'en ont pas. Si la liberté n'est qu'une illusion psychologique, l'obligation ne peut être une réalité, sa force impérative s'évanouit. Elles doivent subsister inséparables dans l'esprit ou en disparaître ensemble. Or, si la raison spéculative n'exclut pas le doute sur la liberté : la raison pratique exclut le doute sur l'obligation. Donc, la liberté qui, pratiquement, est liée à l'obligation, impliquée par l'obligation, est affirmée indirectement par la raison pratique, comme l'obligation l'est directement. C'est au déterminisme de la nature de s'en accommoder, de lui faire une place, de souffrir cette exception.

Les disciples de Maine de Biran et de Cousin reprochent à cette démonstration de la liberté de tourner dans un cercle vicieux. Le libre arbitre, selon eux, n'est pas un simple postulat de la loi morale; c'est un fait d'observation intérieure que suffit à établir et qu'établit directement le témoignage de la conscience psychologique :

« En lisant la *Critique de la Raison pratique*, dit Vacherot, on voit avec quelle sécurité Kant se repose sur sa démonstration de la liberté. Nous n'avons jamais pu partager cette confiance du grand moraliste. La logique la plus simple ne dit-elle pas qu'une déduction rigoureuse ne vaut véritablement qu'autant que le principe d'où l'on tire la conséquence est absolument vrai ? Or d'où Kant dérive-t-il l'existence même de la liberté ? De la loi morale, qu'il semble poser comme une vérité *a priori* indépendante de toute autre. Nous en sommes encore à comprendre comment Kant n'a pas vu que la conception d'une loi morale, toute nécessaire qu'elle soit, suppose deux faits de conscience parfaitement indépendants l'un de l'autre, une raison qui ne comprend pas seulement l'utile, mais comprend aussi le bien, une volonté libre pour le réaliser. L'homme pourrait concevoir le bien sans avoir la liberté de le faire. Il pourrait avoir la liberté de le faire sans le concevoir. C'est la réunion de ces deux choses, raison et volonté libre, qui constitue la loi morale, c'est-à-dire l'obligation absolue sans conditions et sans restrictions, de faire le bien. Que si par hasard l'une de ces conditions vient à manquer, soit la raison, soit la volonté libre, toute notion de loi morale disparaît. Quand donc notre profond moraliste fait de l'existence de la liberté un simple postulat de la loi morale, il ne voit pas que cette loi elle-même n'est qu'une hypothèse subordonnée à deux faits dont l'un est précisément l'objet du postulat en question. Oui sans doute, le concept de la loi morale, pour emprunter le langage de Kant, implique l'existence réelle de la liberté; mais ce concept lui-même repose sur le sentiment de cette liberté. Si le sentiment ne prouve rien, si la conscience est impuissante à saisir la réalité elle-même, l'homme perd ou voit s'affaiblir sa notion d'être moral. C'est ce que l'expérience démontre par des faits constants. Qu'arrive-t-il chez les âmes qui doutent de leur libre arbitre ? Que le sentiment moral reçoit le contre-coup de cette disposition de leur esprit. Du moment qu'on ne croit plus à la liberté, on ne croit plus au devoir. Il ne faut donc pas dire que la notion

du devoir implique l'existence de la liberté. La vérité est que le fait simple ici, le fait principe, c'est le sentiment invincible de la liberté. Si l'on en conteste la réalité objective, on ruine le concept de la loi morale, qui n'en est que la conséquence; c'est-à-dire que la grande démonstration de Kant tourne dans un cercle vicieux. Il faut donc en revenir au témoignage de la conscience comme au seul moyen possible de prouver la liberté[1]. »

Kant était loin de donner à sa démonstration de la liberté la même signification et la même portée que Vacherot dans le passage que l'on vient de lire. La liberté qu'il déduisait de l'impératif catégorique était exclue du monde des phénomènes, entraînant, pour ainsi dire à, sa suite, hors de ce monde, l'impératif catégorique lui-même Mais les disciples du moralisme kantiste, en exposant cette déduction et en l'appliquant aux actes humains successifs, sans s'occuper de la troisième antinomie et de la distinction des phénomènes et des noumènes, en faisaient une preuve dont on pouvait aisément défendre la valeur et la force contre les critiques des spiritualistes biraniens et cousiniens.

M. Vacherot, disaient-ils, ne paraît pas s'être bien rendu compte de la méthode criticiste en philosophie morale. Il est très vrai que le concept d'obligation est plus complexe que celui de liberté; mais c'est précisément pour cela qu'il n'y est pas renfermé. L'obligation suit la liberté dans l'ordre des idées fondamentales, mais elle n'est pas la conséquence de la liberté. La liberté n'est pas le fait principe d'où se déduit la loi morale. On pourrait être libre sans être obligé ; et de fait, on se croit libre en des actes où la loi morale n'intervient pas et n'a rien à commander, c'est-à-dire que le jugement de liberté dépasse en étendue dans l'esprit humain celui d'obligation. Il n'est pas même sûr qu'il faille refuser aux animaux, c'est-à-dire à des agents non moraux, non responsables, une certaine liberté au sens métaphysique de ce mot. Le concept d'obligation est donc parfaitement original. D'autre part, qu'il se présente à l'esprit avec un caractère particulier de force et d'autorité qui exclut le doute, et qu'on ne trouve pas dans la liberté, lorsqu'on la considère isolée, et qu'on se met à en approfondir les conditions réelles, c'est ce qui ne peut être méconnu par personne. Nous en appelons à l'expérience psy-

1. E. Vacherot. *La Science et la Conscience*, p. 163.

chologique du lecteur. Loin que ce soit le sentiment invincible de la liberté qui fonde la loi morale, c'est au contraire le sentiment impérieux du devoir qui raffermit, qui peut seul aujourd'hui raffermir la foi vacillante et ébranlée à la liberté. Le monde de la liberté nous est véritablement révélé dans la distinction et l'opposition qu'établit la conscience morale, la raison pratique entre la loi morale et les lois fatales de la nature.

Telle est la réponse que j'ai faite, en 1872, aux vues exprimées par Vacherot, sur le rapport de la liberté et de l'obligation morale[1]. Je n'en modifierai aujourd'hui que fort peu les termes. Je ferai remarquer que, pour Kant, le fait principe qui s'imposait à la pensée et qu'on ne saurait mettre en doute, c'était précisément et uniquement l'impératif moral ; attendu qu'il était impossible, pensait-il, non seulement de voir dans la liberté un fait de conscience psychologique, mais de lui donner une place quelconque en nos déterminations et en général dans le cours des phénomènes. La liberté n'était donc et ne pouvait être, à ses yeux, qu'un simple postulat ; c'est de l'impératif moral qu'il fallait bien la déduire, — de l'impératif moral posé comme absolu et inconditionnel, et, par ce caractère, distingué des impératifs hypothétiques, de toutes fins, de tous motifs et mobiles. Ainsi déduite, on était sans doute obligé de l'admettre ; mais les conditions en étaient inconnaissables, et comme elles n'existaient certainement pas dans le monde phénoménal, on devait nécessairement, comme le faisait la solution de la troisième antinomie, la renvoyer au monde mystérieux des noumènes.

C'est contre cette conception kantiste de la liberté nouménale qu'aurait pu s'élever le spiritualisme de Vacherot, et parce qu'elle est inintelligible en elle-même, et parce que, n'étant pas applicable aux actes humains successifs, elle rend par là même inconcevable toute application réelle de l'impératif moral à ces mêmes actes. Mais, si l'on s'en tient à la doctrine de Kant sur le rapport des idées d'obligation et de liberté, telle qu'elle est généralement comprise, telle qu'elle est ordinairement présentée par les disciples et les critiques de la morale kantiste, on peut soutenir que cette doctrine a apporté un argument très précis et très solide en faveur du libre arbitre. Il faut ou nier franchement ce qu'on appelle le

1. Voir la *Critique philosophique*, 1re série, t. I, p. 351 et suiv.

devoir, ou donner à ce mot le sens que l'analyse de Kant a mis en lumière. Défini par cette analyse, qui en marque les caractères spécifiques, le devoir suppose libres, c'est-à-dire possibles, vraiment possibles, les actions et les abstentions futures auxquelles il s'applique ; il ne permet pas de juger nécessaires les volitions qui lui sont opposées.

Ce qu'il importe de remarquer à ce sujet, c'est qu'en nous imposant la croyance à la liberté pour certains actes, la croyance au devoir confirme et justifie notre croyance spontanée à la liberté pour les autres actes, ordinaires et très nombreux, qui sont hors de son autorité. Il est clair, me semble-t il, que si nous sommes libres, nous ne le sommes pas seulement dans les cas exceptionnels où la conscience morale nous fait entendre sa voix. Nous le restons lorsque le devoir n'a rien à prescrire à la volonté et que d'autres mobiles la sollicitent en divers sens Nous le restons, bien convaincus, — et c'est précisément l'idée de l'obligation morale qui imprime définitivement en nous cette conviction, — que les motifs et mobiles quelconques ne sont pas, ne peuvent pas être des causes nécessitantes. L'idée de l'obligation morale nous révèle ainsi la vraie nature de la personnalité humaine. En nous assurant du grand rôle qu'y joue la liberté, elle fait un heureux contre-poids aux catégories de la science qui nous portaient à le méconnaître et joint son témoignage aux inductions qui se tirent de la critique idéaliste et finitiste.

L'idée de l'obligation et de ses caractères spécifiques ne permet de conserver aucun doute sur le lien qui unit, en l'homme, la liberté à la personnalité. Ce lien reconnu et compris, nous sommes parfaitement fondés à étendre le domaine de la liberté au delà de celui de l'obligation. Nous sommes fondés à tenir que la liberté n'a pas toujours et nécessairement un sens moral, une portée morale ; qu'elle peut très bien s'accorder avec la finalité, avec l'existence de motifs et de mobiles quelconques; qu'elle peut agir et qu'elle agit à l'ordinaire, sans que l'impératif catégorique nous en donne le vif sentiment ; que des actes humains libres très nombreux peuvent être et sont produits, auxquels ne s'applique aucune idée d'obligation morale : que les actes libres sont donc loin d'être rares, et qu'ils le sont certainement beaucoup moins que ne le pensait Renouvier[1]. J'ajoute — et c'est sur ce point que je n'hésiterais

1. Renouvier disait volontiers que les partisans du libre arbitre se font

pas à modifier quelques termes de ma réponse de 1872 à Vacherot, — qu'une certaine liberté métaphysique, dont le champ d'action est sans doute très limité, de plus en plus limité à mesure que l'on descend l'échelle des êtres, peut et doit être attribuée non seulement aux animaux, mais encore à toutes les individualités conscientes, plus ou moins conscientes, dont se compose le monde. Il y a d'excellentes raisons pour accorder cette place à l'indéterminisme dans les phénomènes de la nature.

X

Si le libre arbitre était un fait de conscience psychologique, les philosophes n'en disputeraient pas. L'accord sur les faits d'observation externe ou intérieure ne présente pas de sérieuses difficultés. Ce qui est un fait de conscience psychologique, c'est l'idée de la liberté, la croyance spontanée à la liberté. C'est sur la valeur de ce fait, diversement comprise, que se divisent les esprits. Nombre de philosophes, généralisant l'application du principe de causalité qui règne dans les sciences physiques, soutiennent que cette croyance spontanée à la liberté est illusoire, tout en accordant sans doute — il est bien difficile qu'ils ne s'en rendent pas compte — que c'est là une illusion pratiquement nécessaire, une illusion sans laquelle toute activité humaine serait impossible. La liberté, objet d'une croyance que manifestent tous nos actes, toutes nos paroles, est-elle réelle ou illusoire? Il est très naturel que ce problème occupe la pensée réfléchie, qu'elle se tourne de tous côtés pour en chercher la solution, qu'elle se demande si, comme le disent les déterministes, la réalité de libre arbitre n'a aucun fondement rationnel, ou si elle s'appuie sur quelque argument qui puisse résister aux objections. Renouvier n'a-t-il pas, lui-même, à la suite de Jules Lequier, cru voir dans les conditions de la certitude, non sans doute une démonstration réellement satisfaisante du libre arbitre, mais une raison suffisante de l'admettre sans avoir besoin d'une telle démonstration?

Rappelons les vues de Lequier sur les rapports de la liberté avec la certitude, de la nécessité avec le scepticisme :

La thèse de la nécessité, dit-il, si elle est admise, interdit

illusion en croyant que les actes libres sont fort communs. Il pensait, et c'était aussi l'opinion de Lequier, qu'ils sont, dans la vie de chacun, très clairsemés, ou même rares.

d'aspirer à la possession d'un critérium de certitude. En effet, si tout est nécessaire, les erreurs aussi sont nécessaires, inévitables et indiscernables ; la distinction du vrai et du faux manque de fondement, et l'affirmation même que tout est nécessaire ne peut se faire, parce qu'il n'y a point de moyen de la distinguer de toute autre, en tant que certaine. « Les vérités primitives ne peuvent s'établir par l'évidence, puisque l'évidence est déductive. S'il y a liberté, l'opposition du libre et du nécessaire nous donne un moyen d'établir les vérités primitives. Mais s'il n'y a point de liberté, tout est nécessaire, et cette opposition n'existant plus, ce moyen n'existe plus d'établir les vérités primitives. »

Ainsi la thèse de la nécessité conduit au scepticisme. Mais le scepticisme absolu provoque définitivement une « révolte de l'être entier ».

« Cet affreux dogme de la nécessité ne saurait se démontrer : c'est une chimère qui renferme le doute absolu dans ses entrailles. Il s'anéantit devant un examen sérieux et attentif, comme ces fantômes formés d'un mélange de lumière et d'ombre qui n'épouvantent que la peur, et que la main dissipe en les touchant. Mais ce qu'on ne remarque pas assez, c'est que la liberté, si réelle qu'elle soit, ne saurait se démontrer davantage ; elle est la condition *nécessaire* qui rend *possible* l'œuvre à la fois imparfaite et admirable de la connaissance humaine et l'œuvre du Devoir qui en découle, et c'est assez peut-être pour nous assurer qu'elle n'est pas une vaine conception de notre orgueil. On la sent en soi-même sans doute ; mais non pas de la façon dont on sent sa pensée et sa volonté. On aurait beau la chercher dans la conscience des psychologues : si on la sent quelque part, c'est au fond de cette autre conscience plus clairvoyante qui ne confond jamais le bien avec le mal et nous crie sans hésiter de faire ou de ne pas faire. »

Dans l'impuissance de rien *démontrer*, il reste une grande ressource ; c'est d'affirmer la liberté à titre de *postulatum*, et cela non pas seulement pour la morale, mais encore pour la connaissance elle-même, qui ne s'en peut passer. La vérité digne d'être choisie pour un tel *postulatum*, dès qu'il en faut un, « doit résoudre cette question mathématique : un maximum et un minimum à la fois, la plus petite dépense de croyance pour le plus grand résultat ». L'affirmation de la réalité du libre arbitre a éminemment ce caractère. Une fois ce point de

vue adopté, on répondra aux objections, on résoudra les « contradictions ».

On peut même essayer de justifier le *postulatum* par un dilemme ;

Ou c'est la nécessité qui est vraie, ou c'est la liberté :

Dans la première hypothèse, si j'affirme la nécessité, je l'affirme nécessairement, mais sans être en état d'en garantir la réalité, et voilà le doute qui revient ; si, au contraire, j'affirme la liberté, je l'affirme encore nécessairement, et de plus je trouve dans le parti que je prends l'avantage d'affermir en moi les fondements de la connaissance et de lamorale.

Dans la seconde hypothèse, celle de la réalité de la liberté, si j'affirme la nécessité, je l'affirme librement, je suis dans l'erreur au fond, et je ne me sauve même pas du doute, tandis qu'en affirmant la liberté, je suis à la fois dans le vrai et je recueille les mérites et les avantages de mon affirmation libre.

« Conclusion : la croyance est ici nécessaire : et y ayant doute, puisque l'évidence manque », et que, en lui-même, « le dilemme suppose le doute, il faudrait conclure à la liberté, mais :

« Aussitôt que le principe de la liberté est posé, le principe de la causalité apparaît ; et le principe de causalité est blessé, se retourne sur lui-même dans l'affirmation de la liberté. Et je roule dans un cercle dont je ne peux pas sortir. »

Il faut en sortir pourtant. Ce sera par l'affirmation résolue de la liberté, et par la soumission, par la réduction de la causalité à la liberté. « Première fois : cette notion de la cause maîtrise tout dans l'esprit. Seconde fois : cette notion de cause maîtrise l'esprit, mais la notion de la cause libre l'affranchit. »

Définitivement : « je ne puis affirmer l'une ou l'autre (la liberté, la nécessité) que par le moyen de l'une ou de l'autre. » Je préfère affirmer la liberté, et affirmer que je l'affirme au moyen de la liberté. Mon affirmation me sauve, m'affranchit. Je renonce à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pas la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur[1].

Ce sont ces vues de Jules Lequier sur la question de la liberté que Renouvier a adoptées et qu'il a développées dans son *Deuxième Essai de Critique générale*. Comme Lequier,

1. Jules Lequier. *La recherche d'une première vérité : fragments posthumes*, p. 81 et suiv. — Cet ouvrage n'avait pas été achevé par l'auteur. Il a été publié d'après ses manuscrits à un petit nombre d'exemplaires, qui n'ont pas été mis en vente. Les fragments dont il se compose sont du plus haut intérêt.

Renouvier voit dans la liberté un postulat de la connaissance et de la certitude. Pour lui comme pour Lequier, les jugements sont tous également incertains, s'ils sont tous également nécessaires. Sans la liberté, la distinction, l'opposition du vrai et du faux est impossible ; le scepticisme est impliqué par le déterminisme :

« Dans le système de la nécessité, dit-il, l'erreur est nécessaire ; dans le système de la liberté, elle dépend de jugements dont nous pouvons toujours suspendre l'arrêt, et ainsi n'a rien de fatal. Il suit de là que la nécessité n'accorde pas de moyens sûrs de discerner le vrai du faux : chacun de nous pense et juge comme il doit penser et juger ; les erreurs, comme les maux, sont partie intégrante de l'ordre éternel ; enfin à cet égard, toute erreur est aussi une vérité. Le nécessitaire conséquent regardera donc comme un fait inéluctable, établi avec toute la force de ce qui est et doit être, le partage de l'humanité entre des masses vouées à la damnation de l'illusion et du mensonge, et un petit nombre d'élus de la science et de la vérité. C'est la doctrine que nous voyons régner le plus ordinairement dans le passé. Or, il faut bien avouer que l'élu n'a pour lui, et pour s'assurer de son élection, que sa propre affirmation, sa foi et celle de quelques autres hommes. Aux yeux des autres, à nos yeux, cette science est illusion pure, et cette illusion science possible. L'erreur, déjà vraie, en ce sens qu'elle est inévitable, essentiellement liée à l'ordre du monde, pourrait même n'être l'erreur en aucun sens, et être la vérité véritable. En effet, qui décidera, au milieu des contradictions croisées, dans le flux et le reflux des affirmations et des doctrines, quand chacun n'a dans sa pensée qu'une sorte de phénomène réfléchi nécessairement, un certain ordre apparent pour lui, propre à lui, qui décidera de la conformité de cet ordre avec les lois réelles ? Celles-ci ne se manifestant d'aucune autre manière à aucun de nous, sont soustraites par le fait à toute vérification commune [1]. »

On pourrait objecter que le système de la liberté ne nous donne pas plus que celui de la nécessité le moyen de vérifier si nos affirmations sont ou non conformes aux lois réelles, le critérium inéluctable de certitude qui nous permettrait de discerner sûrement le vrai du faux.

1. *Deuxième Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 468 ; 2e édit., t. II, p. 343.

Renouvier le reconnaît. « Mais, répond-il, la liberté précisément le veut ainsi ; et le moyen n'existant pas et ne pouvant pas exister tout trouvé, du moins une méthode existe pour y suppléer. Cette méthode, c'est la réflexion soutenue, la recherche constante, la science critique, l'élimination des passions nuisibles, la satisfaction des justes instincts, l'équilibre observé entre la connaissanc qui souvent nous fuit, et la volonté prête à supposer ou à feindre la connaissance ; c'est, en un mot, le sage exercice de la liberté. Avec cela, nous n'évitons pas toujours l'erreur, mais toujours *nous pouvons l'éviter*, ce qui est le grand point et le point moral, si bien confirmé en toute occasion pour la raison pratique des hommes appelés à contrôler mutuellement leurs jugements. Chacun de nous est responsable de ses opinions, comme il l'est de ses actes moraux ; ou plutôt l'opinion même est ou doit être un acte moral. Nous faisons l'erreur et la vérité en nous, nous mettant, après libre examen, en contradiction ou en accord avec des réalités extérieures dont l'affirmation ne s'impose pas nécessairement à la conscience[1]. »

XI

Selon Lequier et Renouvier, la nécessité des jugements implique leur équivalence. Si tous les jugements sont nécessaires, disent-ils, ils ne sont et ne peuvent être ni plus ni moins vrais les uns que les autres. Donc ils sont tous incertains et le scepticisme s'impose, donc la liberté est le postulat de la connaissance et de la certitude. L'équivalence des jugements supposés nécessaires est le point essentiel de la thèse, celui sur lequel tout repose et qui appelle l'attention et l'examen. Il s'agit de savoir si cette équivalence est logiquement renfermée dans le déterminisme intellectuel. C'est ce que Lequier a essayé d'établir.

D'un curieux passage des *Fragments posthumes* de Lequier il résulte que ce philosophe rattachait sa doctrine des rapports de la liberté et de la connaissance à la méthode cartésienne du doute et du *Cogito*, renouvelée et approfondie. Relisons ce passage.

« A qui entreprend d'affirmer, par le seul moyen des idées, cette simple proposition : *Je pense*, qui est, on ne saurait en

1. *Ibid.*, 1re édit., p. 473 ; 2e édit., t. II, p. 349.

disconvenir, éminemment certaine pour l'homme, qui n'est que son propre être occupé à se contempler, il faut, et ce n'est pas une petite tâche, il faut à toute force joindre, de manière à n'en former qu'une, une action présente et une action passée ; une action présente qui nomme l'action passée, une action passée qui est l'objet de l'énonciation présente ; une action qui exprime et une action qui est exprimée, chacune attestant l'autre pour justifier son existence, mais chacune toute seule impuissante à l'établir : premièrement, un fait qui s'ignore, ensuite une parole qui ne s'entend pas. Entre ce qui est représenté et ce qui représente, peut-on nier la différence ? La différence est manifeste : l'un n'est pas l'autre, et l'un vient après l'autre. J'ai beau me retourner, je retrouve invariablement ces deux pôles contraires aux deux bouts de la moindre parcelle de ma pensée, n'eût-elle que moi-même pour objet. L'objet, l'idée, deux termes toujours distincts, toujours successifs... Ils sont deux principes de la connaissance, l'objet et son idée, également insuffisants pour la certitude, que rien ne peut confondre sans détruire dans ses racines la notion même de la vérité, que l'on ne peut distinguer sans se préparer l'embarras de les réunir. Pourtant ils sont unis, puisque j'existe. J'existe et je ne saurais sans les unir affirmer ma seule existence. Quel est cet intervalle de moi à moi que j'enferme en moi-même ? Quel effort dissipera ces ténèbres qui me divisent au cœur de mon être ? Eh bien, puisque ni l'objet ni l'idée ne me livrent ce lieu de l'un à l'autre qu'en vain je cherche et qu'il me faut, je vais le trouver en le formant, et puisqu'il est nécessaire pour m'affirmer, je m'affirme pour le produire. J'existe ; voilà une certitude où sera bien forcée de prendre appui celle qui s'y prétendra supérieure. Me fût-il impossible de m'expliquer l'union en moi-même de moi qui suis et de moi qui me contemple, je me sens vivre, ils sont unis, il n'importe de savoir comment. Comment ils sont unis ? Mais je le sais, je viens de l'apprendre. Tous deux, par l'irrésistible besoin de croire en mon être, par la mémoire naissante, par la vie, par l'amour de la vie qui s'indigne de tant de discours, sont pris dans un nœud et assemblés dans un sentiment victorieux qui est moi aussi bien que mon être et ma pensée. Sans doute c'est moi, c'est ce que proprement j'appelle moi-même : moi vivant, moi qui dois agir, moi qui de mon chef interviens entre moi et l'idée de moi pour consommer mon existence en la voulant,

en l'affirmant, en m'en faisant jouir, impatient toutefois d'en faire un usage meilleur : et à présent je possède, désormais je tiens sous ma garde, les plus certaines des vérités et les premières en ordre : je suis libre : je suis par delà ma dépendance indépendant, et dépendant par delà mon indépendance ; je suis une indépendance dépendante ; je suis une personne responsable de moi qui suis mon œuvre, à Dieu qui m'a créé créateur de moi-même.

« Enfin je respire. Je l'ai trouvée cette première vérité[1]. »

Si je comprends bien cette subtile analyse, Lequier découvre dans le moi pensant une sorte de trinité[2] : d'abord un moi-objet, puis un moi-pensée qui représente le moi-objet, enfin un moi-volonté ou moi-liberté qui unit les deux premiers, et qui, par cette synthèse qu'il opère, constitue, crée, pour ainsi dire, le moi complet, le moi vivant. Dans ce troisième moi, qui manque à l'analyse cartésienne du *Cogito*, il voit le principe fondamental de la connaissance, la première vérité. Il est, selon lui, impossible de sortir du doute universel par le simple *Cogito* ; la liberté peut seule fonder et assurer le *Sum* ; elle est la condition de la première des connaissances, qui est celle de l'existence du moi ; elle est partant la condition de toute connaissance qui prend appui sur celle du moi, bref, la condition de la connaissance.

Ce raisonnement suppose la critique de l'évidence cartésienne. Pourquoi ne peut-on sortir du doute par le simple *Cogito ?* Lequier nous le dit en quelques phrases d'où sa pensée se dégage aisément. On ne sort du doute que par l'évidence ou par la liberté. Or, on n'y échappe pas par l'évidence, attendu qu'il n'est, selon lui, de réelle évidence que celle du raisonnement déductif, lequel demande des prémisses non déduites, par conséquent non évidentes. On sait que Condillac distinguait trois espèces d'évidence : l'évidence de raison ou celle des principes d'identité et de contradiction, l'évidence de sentiment ou de conscience ou d'observation intérieure, l'évidence de fait ou d'observation extérieure. Lequier ne connaît, n'admet que la première. L'évidence, dit-il, ne peut établir les vérités primitives, parce qu'elle est déductive. Cela veut dire qu'elle ne s'applique pas aux jugements syn-

1. *La Recherche d'une première vérité : fragments posthumes*, p. 87 et suiv.

2. Il ne faut pas oublier que Lequier était attaché à la foi catholique.

thétiques, quels qu'ils soient, ni aux jugements synthétiques *a posteriori* ou jugements d'expérience physique et d'expérience psychologique, ni à ces principes premiers et universels de la raison que Kant a appelés jugements synthétiques *a priori*.

Voilà le domaine de l'évidence singulièrement réduit, et par suite celui du doute singulièrement agrandi. Car le doute envahit tout le terrain que cette critique enlève à l'évidence ; il s'étend à tous les jugements synthétiques, donc même à l'existence du moi, vu que l'existence du moi ne peut être affirmée que par un jugement synthétique qui unit le moi-objet au moi qui le contemple, le moi-pensée au moi pensant. La pauvre évidence de Lequier peut développer une connaissance préexistante ; elle n'y ajoute rien. Elle est absolument stérile, si aucune connaissance, aucune certitude ne préexiste. Les vérités qu'elle nous donne ne sont nécessaires que *conditionnellement*, c'est-à-dire que *si* les prémisses dont elles se déduisent sont d'abord posées. Leur certitude est suspendue à celle de ces prémisses.

Ainsi, il n'y a pas à compter sur l'évidence pour sortir du doute. Reste la liberté. Tous les jugements synthétiques — y compris celui qui affirme l'existence du moi et celui qui affirme la liberté même — sont des croyances que la liberté forme en notre esprit, qu'elle embrasse pour satisfaire à l'amour de la vie, au besoin d'agir, au devoir de bien agir, et sur lesquelles elle élève, à l'aide du raisonnement déductif qui en tire les conséquences, l'édifice entier de la connaissance humaine. C'est une base *fidéiste* que Lequier donne à cet édifice. La croyance, grâce à la liberté, la croyance de libre parti pris, prend la place du doute, qui avait lui-même remplacé l'évidence cartésienne.

Comme les vérités premières ne sont pas évidentes, précisément parce qu'elles sont premières, c'est-à-dire indémontrables, elles ne peuvent être, en réalité que des croyances libres. La nécessité du jugement ne peut s'appliquer qu'aux conséquences qui en sont déduites. Supposons cependant, que, la nécessité régissant tout et la liberté n'étant pour rien dans nos affirmations et dans nos actes, les vérités premières soient affirmées nécessairement aussi bien que les conséquences que nous en tirons : alors toutes les affirmations sont nécessaires au même titre, parce que, l'opposition du libre et du nécessaire disparaissant, on ne peut plus alléguer l'évi-

dence des unes et l'inévidence des autres pour dire que celles-là sont nécessaires et que celles-ci ne le sont pas. Mais si toutes les affirmations sont nécessaires, elles se confondent, vraies et fausses, dans l'ordre de la nature, dont, vraies ou fausses, elles sont également les produits. dont elles font également partie Il n'y a pas à se préoccuper d'établir entre elles une distinction que leur caractère commun rend impossible. Et si cette distinction est impossible, l'usage des mots *vrais* et *faux* n'a plus de raison d'être : ils deviennent vides de sens.

Tel est l'enchaînement logique des idées qui forment la doctrine de Lequier. Il y a là une philosophie originale qui a son point de départ dans la méthode de Descartes, qui pose son premier principe — premier, par cela même indémontrable — la liberté, par une option libre rappelant le pari de Pascal, et sur l'origne de laquelle l'analyse kantiste de notre faculté et de nos moyens de connaître, la *Critique de la Raison pure*, n'a certainement eu aucune influence.

Philosophie originale, ai-je dit. Originale, elle l'est, certes, curieusement par le genre de négation et d'affirmation qui la caractérise, et qui lui meriterait le nom de philosophie *suicide*. Ce nom la désigne exactement et la juge. Elle est, en effet, la négation de tous les principes de la raison spéculative, c'est-à-dire la négation même de la philosophie, de toute philosophie. L'affirmation qu'elle met à la place des évidences ou demi-évidences que paraissent nous apporter ces principes est celle de la liberté. Mais cette affirmation se présente comme libre et prétend se suffire à elle-même. C'est la liberté qui affirme la liberte. et qui n'appuie sur rien. ne justifie par rien cette affirmation : *sic volo, sit pro ratione voluntas*. Cette libre affirmation de la liberte n'est donc, à son tour, et ne peut être qu'une négation Cette prétendue condition de la certitude et de la connaissance. est, par sa nature, et s'avoue inévidente, indémontrée, incertaine Elle ne nous donne aucune connaissance assurée, car elle ne peut nous donner celle de sa réalité d'où les autres dépendent. Cette prétendue vérité première ne fonde son droit à cette qualification que sur le désir intéressé de la lui reconnaître, en mettant fin à une recherche qui d'avance a été déclarée inutile.

Je vois bien que Lequier montre la liberté postulée par le devoir, par la morale, aussi bien que par la certitude et la connaissance. Je vois bien qu'il ne méconnait pas le premier

de ces postulats, tout en jugeant bon et nécessaire de le fortifier et de le compléter par le second. Je vois bien qu'il distingue avec toute raison de la conscience des psychologues « cette autre conscience plus clairvoyante qui ne confond jamais le bien avec le mal et nous crie sans cesse de faire ou de ne pas faire ». Mais il n'ignorait pas sans doute que le rapport qui lie la liberté au devoir, est, depuis Kant, qui l'a établi avec précision, considéré comme un argument très sérieux en faveur de la liberté. Il aurait dû se rendre compte que, si ce rapport fournit un argument qui n'est pas sans valeur, ce n'est pas la liberté qui le pose et le fait connaître, c'est le devoir qui l'impose à la pensée et lui donne toute sa force.

J'ai peine à comprendre que Renouvier ait pu être séduit par une doctrine avec laquelle sont en contradiction — il serait facile de le prouver — les belles et fortes analyses du *Premier Essai de Critique générale*. Il n'avait nullement besoin de combattre l'universelle nécessité causale, en lui opposant une croyance de libre option, de libre pari à la liberté. Le principe du fini, par lequel il réformait le criticisme de Kant et se dégageait des systèmes déterministes et panthéistes des successeurs de Kant, atteignait suffisamment ce but, et l'atteignait beaucoup mieux que le dilemme de Lequier.

XII

Descartes eut sans doute trouvé fort étrange l'idée d'introduire en sa méthode une croyance d'option libre, de pari libre, pour sortir du doute ; car il se fût demandé quelle différence pouvait exister entre une croyance de ce genre et le pur scepticisme. Ce n'est pas par une croyance de libre option que l'on peut, selon lui, sortir du doute ; c'est par une croyance qui s'impose à l'esprit ; c'est par l'évidence, c'est-à-dire par la nécessité. Evidence et nécessité, l'affirmation *Cogito* ; évidence et nécessité, l'affirmation *Sum*.

Descartes discernait peut-être assez mal les différentes espèces d'évidence : évidence déductive, évidence d'observation physique et d'observation psychologique, évidence inhérente aux jugements synthétiques *a priori*. Mais c'était à une évidence qui déterminât, qui forçât l'adhésion intellectuelle, qu'il demandait, lui, la première vérité. En quoi sa pensée était bien éloignée de celle de Lequier, qui prétendait « créer en quelque façon » cette vérité d'où toutes les autres déri-

vent et dépendent, « faire en lui-même cette lumière, non la tirer d'une autre lumière, mais la faire en effet [1] ».

Lequier a résumé lui-même son dilemme dans les termes suivants : « Deux hypothèses : la liberté ou la nécessité, à choisir entre l'une et l'autre avec l'une ou avec l'autre [2] ». C'est avec la liberté, au moyen de la liberté, qu'il lie le moi-idée au moi-objet, et qu'il peut, dit-il, affirmer : d'abord, en raison de ce lien, l'existence réelle du moi ; puis, la liberté, considérée comme le principe du vrai moi, et donc comme la première vérité, objet de sa recherche.

Ce n'est pas avec la liberté, c'est avec la nécessité, c'est au moyen de l'évidence qui contraint l'adhésion de son esprit, que Descartes affirme et tient pour première et indubitable vérité l'existence de son être pensant. *Cogito*, évidence de conscience psychologique ; *Sum*, évidence résultant de la catégorie de personnalité. Pourquoi Descartes, avant l'action sur sa pensée de ces évidences nécessitantes, s'est-il senti libre de mettre en doute les jugements divers qu'il avait formés et exprimés jusqu'alors ? C'est parce qu'il avait formé ou plutôt reçu ces jugements pêle-mêle et au hasard, qu'il les avait conservés, et qu'il continuait de les exprimer par habitude et sans en examiner la valeur, sans qu'aucune preuve, aucune évidence y fît le triage des vérités et des erreurs. Son doute était libre, précisément parce que ses jugements antérieurs (*préjugés*), n'étant pas fondés sur un examen rationnel, ne s'imposaient pas à l'esprit. Ce sont ces premiers jugements qu'il écarte par sa méthode de doute provisoire à la recherche de vérités certaines.

La certitude consiste dans l'affirmation nécessaire résultant de l'une des différentes espèces d'évidence. Le rôle que la méthode cartésienne assigne à la liberté est de séparer, de dégager cette évidence nécessitante des divers éléments de la représentation avec lesquels elle est confondue, de faire éclater sa lumière en dissipant les nuages dont la couvrent nos préjugés et les sentiments où nos préjugés ont leur source. Y a-t-il rien de plus contraire à cette méthode que de mettre à l'origine des certitudes assurées qu'elle a pour but d'établir un acte de foi libre à la liberté ?

Lequier était-il vraiment convaincu — aussi convaincu

1. *La Recherche d'une première vérité*, p. 47.
2. *Ibid.*, p. 91.

qu'a voulu le croire Renouvier — de la valeur philosophique de son dilemme ? Il est permis, semble t-il, d'en douter. Je remarque qu'il a fort bien vu le cercle vicieux qu'il fallait se décider à franchir par le choix libre du système de la liberté, et qu'il a compris toute la force de l'objection à laquelle se heurtait le point de départ paradoxal qu'il donnait à la certitude et à la connaissance.

« La liberté sans l'arbitraire, lisons-nous dans ses *Fragments posthumes*, est la chose sans le mot, ou le mot sans la chose. Avec la liberté, le *fortuit* et l'*arbitraire* sont au cœur de nos actes les plus excellents. Quels postulats pour la doctrine des mœurs, et quels points de départ pour la méthode[1] ? »

On voit qu'il n'a pas affaibli l'objection qu'il se faisait à lui-même. La liberté n'est certainement qu'un autre nom de l'arbitraire et du fortuit, si l'action de la volonté ne peut être libre qu'à la condition de n'avoir aucun but. C'est ce que l'on peut dire de la liberté d'indifférence. Et peut-on dire autre chose de la liberté qui prend le parti en quelque sorte désespéré de s'affirmer elle-même ? Mais la liberté suppose la finalité, au lieu de l'exclure. Une volonté qui n'agit pas en vue de quelque fin ne peut être dite libre, car elle cesse par cela même d'être une volonté. Tous les actes possibles que l'entendement se représente et qu'il propose au choix de la volonté ont des buts qui les caractérisent et qui les mettent en opposition les uns avec les autres ; et c'est entre ces buts différents et opposés que se fait le choix.

Est il vrai que la nécessité psychologique de tous nos jugements impliquerait leur équivalence ? Est il vrai que, si tous nos jugements sont nécessaires, ils n'ont ni plus ni moins de valeur les uns que les autres, par cette raison, qu'ils entrent les uns aussi bien que les autres, dans l'ordre de la nature ? Voilà une raison qu'il est difficile d'estimer suffisante. De quel ordre de la nature veut-on parler ? Il y a un ordre de causalité ; et il y a un ordre de finalité et d'harmonie. Dire que tous nos jugements entrent dans l'ordre de causalité naturelle, c'est répéter simplement qu'ils sont tous nécessaires. Affirmer deux fois en termes différents, la même proposition, ce n'est pas l'établir.

Lequier et Renouvier n'ont pas distingué de la nécessité psychologique résultant des causes, quelles qu'elles soient,

1. *La Recherche d'une première vérité*, p. 68.

qui produisent nos jugements, la nécessité logique fondée sur les évidences, quelles qu'elles soient, qui en démontrent la vérité ou l'erreur. Ils n'ont pas fait attention aux sens différents que reçoivent les mots *nécessaire* et *nécessité*. La nécessité psychologique, qui, selon les déterministes, doit être attribuée à tous nos jugements, laisse subsister entière la différence qu'ils peuvent présenter quand on envisage uniquement leur rapport avec la réalité, leur valeur représentative. Spinoza, pour qui tout jugement était psychologiquement nécessaire, comme dépendant immédiatement de l'idée, ne confondait nullement les jugements vrais résultant des idées adéquates, avec les jugements faux produits par les idées inadéquates[1].

Fort opposés à la doctrine spinoziste, Lequier et Renouvier voyaient avec raison, dans les jugements, — en quoi ils suivaient Descartes, — un acte de volonté qui s'ajoute à l'idée. Ils tenaient, comme Descartes, que l'idée est purement représentative ; qu'elle est en quelque sorte la matière que l'entendement, qui est réceptif et passif, fournit à l'affirmation et à la négation, qui sont actives et volitives. D'après cette doctrine, la distinction des jugements vrais et des jugements faux rentre dans celle des actes bons et des actes mauvais. Dans les actes bons et mauvais, la volonté est mue par des sentiments, par des passions diverses et opposées. C'est aussi sous l'impulsion de mobiles passionnels, qu'elle intervient dans les jugements vrais et faux. Parmi ces mobiles se trouvent l'amour de la vérité, et, en lutte avec cet amour, des sentiments égoïstes, altruistes et esthétiques, qui sont, selon l'énergique expression de Pascal, de merveilleux instruments pour se crever les yeux agréablement. Mais volonté ne signifie pas liberté. On peut admettre que tout jugement procède du vouloir, tout en rejetant la liberté de ce vouloir qui affirme et qui nie, tout en le faisant résulter de mobiles nécessitants. Quoique nécessitants, ces mobiles n'en restent pss moins ce qu'ils sont : divers et opposés ; et quoique nécessaire, le jugement n'en reste pas moins ce qu'il est, vrai ou faux, selon les mobiles prévalents dont il est, dans l'hypothèse déterministe, l'effet psychologique.

Descartes ne croyait pas que la volonté pût intervenir dans le jugement sans que la liberté y eût par là même sa place et son rôle. C'est que le sentiment vif interne que nous avons

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1899, p. 113-121.

du libre arbitre était, à ses yeux, comme aux yeux des disciples de Maine de Biran, une évidence psychologique qui nous le garantit. Selon lui, le libre arbitre n'avait nullement besoin d'être prouvé ; et comme les jugements étaient des actes de volonté, on devait lui accorder la même place, le même rôle dans les jugements que dans les autres volitions. Mais entre les volitions libres qui constituent les jugements et les autres volitions libres, il y a, dans la doctrine cartésienne, une différence essentielle. Les premières n'usent, en quelque sorte, de la liberté que pour en faire le sacrifice : elles appellent, elles cherchent la certitude, c'est-à-dire la nécessité intellectuelle, la nécessité d'évidence, la nécessité logique.

La liberté n'étant pas, comme le voulait Descartes, un fait de conscience psychologique, il faut, quoiqu'en disent Lequier et Renouvier, qu'elle cherche elle-même une garantie de certitude hors d'elle-même, dans quelque nécessité intellectuelle, dans quelque évidence. Cette garantie, elle la trouve, d'abord dans ce grand principe de la raison pratique qui peut s'associer ou s'opposer à d'autres motifs et mobiles, mais qui s'élève au-dessus de toutes fins : le devoir. En pénétrant dans la sphère intellectuelle, la passion et la volonté y introduisent avec elles la régle des volitions et des actes, l'obligation, dont la liberté est inséparable. Dans les jugements, comme dans les autres volitions, la présence et l'action de la liberté sont postulées par la conscience morale.

En raison de la nature du jugement, du caractère volitionnel que lui donne notre constitution mentale, on peut bien dire que la certitude des vérités philosophiques relève et dépend, en partie, de ces deux idées innées à l'esprit humain : l'obligation et la liberté ; mais ce n'est pas la liberté, c'est l'obligation qu'il faut considérer, en bonne méthode, comme le fondement psychologique immédiat de cette certitude : c'est le *devoir* d'examen, de recherche ; c'est l'amour de la vérité, envisagé, non plus seulement comme sentiment spontané et naturel, mais comme objet de l'*impératif catégorique*.

Ici d'autres questions se posent. L'obligation et la liberté, que je n'hésite pas à mettre au nombre des catégories, doivent-elles être rapportées uniquement à la raison pratique? Peut-on et doit-on admettre deux espèces de catégories, distinctes et opposées : les unes, celles de la raison pratique, objets de croyance, représentant une réalité mystérieuse et profonde

que n'atteignent pas les autres, celles de la raison théorique, principes de la science? Les disciples du criticisme kantiste répondent affirmativement à ces questions. Ils fondent la distinction des deux espèces de catégories, la distinction des deux raisons, théorique et pratique, et ce qu'ils appellent le primat de la raison pratique sur la distinction du phénomène et du noumène, logiquement impliquée, selon eux, par la subjectivité des catégories de la raison théorique (formes de la sensibilité et concepts de l'entendement) qui régissent le monde phénoménal.

J'ai été amené par la réflexion à me séparer, sur ces questions fondamentales, et de la Critique de Kant et de la Nouvelle Critique de Renouvier. Je rejette, et la distinction du phénomène et du noumène au sens où l'entendait Kant, et le réalisme des rapports spatiaux et dynamiques que maintenait le phénoménisme de Renouvier. Je rejette l'opposition des deux raisons, théorique et pratique, et, par suite, le primat de la raison pratique, qui, pour Kant et pour Renouvier, était une sorte de pragmatisme, j'allais dire d'utilitarisme, moral et religieux, que justifiaient, en le rendant nécessaire, les contradictions des systèmes métaphysiques et l'impuissance de la philosophie.

Il me paraît clair, d'une part, que la finalité et la personnalité appartiennent à la raison pratique aussi bien que l'obligation et la liberté, et, d'autre part, que l'obligation et la liberté appartiennent à la raison théorique aussi bien que la finalité et la personnalité. Est-ce que l'obligation n'est pas une espèce du genre finalité, comme la liberté est une espèce du genre causalité? N'est-ce pas par la liberté et par l'obligation, — par la liberté, liberté du Créateur et liberté des êtres créés, et par l'obligation, qui achève de constituer la personne, en lui assignant une fin supérieure, — que le monde nous devient intelligible? La catégorie de nombre ne nous mène-t-elle pas tout droit à celle de liberté, en démontrant la contingence par la contradiction inhérente à l'infini actuel? Et si la contingence est démontrée, ne faut-il pas, reconnaître que la liberté, espèce du genre contingence, est au moins possible? Mais le rapport de la liberté à la contingence n'est-il que celui de l'espèce au genre? La contingence peut-elle se concevoir si elle ne s'explique par la liberté, si elle n'est liberté?

J'estime, en résumé, qu'il faut rendre au dogmatisme méta-

physique ses droits méconnus par Kant et par Renouvier; qu'il n'est nullement besoin de faire appel, en matière morale et religieuse, à une espèce quelconque de pragmatisme; que la raison théorique suffit à défendre la liberté contre l'esprit déterministe de la science proprement dite; que la philosophie peut résister à cet esprit et le combattre victorieusement en lui opposant la critique idéaliste des catégories d'où il tire toute sa force; que cette critique permet d'accorder à ce qu'on a appelé le pragmatisme ce qui seul lui appartient à à juste titre, en établissant clairement une distinction nécessaire entre la connaissance qui représente vraiment la réalité (psychologie, morale, métaphysique) et celle qui, d'après le rôle qu'y jouent les catégories d'espace, de mouvement et de causalité motrice, ne peut avoir qu'une valeur relative et symbolique (sciences physiques).

J'ai expliqué, dans l'*Année philosophique* de 1909, la transformation logiquement nécessaire des deux premières antinomies kantiennes en ces deux dilemmes; *Infini-Fini* et *Chose* ou *Matière* ou *Substance* — *Conscience* ou *Personne*. J'ai montré comment on passe du premier au second par la critique du continu spatial. La troisième antinomie doit, à son tour, — c'est la conclusion de cette étude, — se transformer en un troisième et dernier dilemme: *Nécessité universelle* ou *Déterminisme* — *Liberté*, qui se joint aux deux premiers et forme avec eux un système complet. Des trois antinomies kantiennes sortent ainsi trois dilemmes bien distincts, les seuls que pose la métaphysique, les seuls auxquels elle demande ses principes. Renouvier a cru, à tort, que l'on en devait distinguer deux autres, qu'il énonce ainsi: *Inconditionné - Conditionné* et *Substance - Loi*. Mais on se rend aisément compte qu'ils peuvent se ramener à ceux qui remplacent les deux premières antinomies[1]. Je remarque dans l'un des derniers ouvrages de Renouvier une autre vue que je ne puis admettre. Il pensait que tous les dilemmes sont subordonnés, pour le philosophe, à celui du *Déterminisme* et de la *Liberté*, c'est-à-dire qu'il faut

1. L'*Infini* et la *Substance* sont-ils autre chose que des *Inconditionnés*, des *Absolus*? La *Loi* prise au sens général de rapport des phénomènes, est elle philosophiquement différente de la *Chose* et, si elle n'en diffère pas, peut-elle être mise en opposition avec la *Substance*? Les mots *Chose*, *Matière*, *Substance* ne sont-ils pas, au point de vue métaphysique, des synonymes qui peuvent également servir à désigner le terme opposé à *Personne*?

partir de ce dernier pour se prononcer sur les propositions contradictoires qui forment les autres [1]. C'est, au contraire le dilemme *Déterminisme-Liberté* qui est lié et subordonné logiquement aux deux premiers : à celui de l'*Infini* et du *Fini*, d'abord ; puis à celui de la *Substance* et de la *Personne*. Il n'y a pas à parler d'option libre, c'est-à-dire arbitraire, pour la *Liberté*. L'option pour la *Liberté* est logiquement nécessaire, comme le sont l'option pour le *Fini* et l'option pour la *Personne*, auxquelles elle se rattache. L'erreur de Renouvier sur les rapports des dilemmes était d'abaisser devant une fausse découverte, devant un faux postulat de la certitude et de la connaissance, le principe du fini sur lequel il avait fondé la réforme du criticisme kantiste et dont il avait, le premier, hardiment affirmé, contre une tradition puissante, l'autorité souveraine en philosophie.

F. PILLON.

1. *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, p. 262 ; voir aussi l'*Année philosophique* de 1900, p. 177-180.

A PROPOS DE QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

SUR LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE POSTÉRIEURE A KANT[1]

Depuis quelques années, la philosophie allemande de la période post-kantienne a été l'objet de travaux importants. Après avoir, il y a un demi-siècle environ, excité une curiosité, aussi vive, d'ailleurs, que superficielle, elle semblait avoir disparu dans un oubli profond, quand elle a de nouveau attiré l'attention des spécialistes. L'ouvrage de M. Xavier Léon sur Fichte, ceux de MM. Noël et Benedetto Croce sur Hegel ont ravivé des controverses qui paraissaient éteintes. Il est toutefois regrettables que, à l'encontre de M. Croce, les deux autres auteurs n'aient pas songé à profiter des ressources offertes par les système nouveaux pour critiquer les doctrines des successeurs de Kant. Et, cependant, cette tâche, qui est essentielle pour la philosophie et qui seule l'empêche de dégénérer en une vaine érudition, aurait dû de toute nécessité, être abordée, au moins en principe ; nous sommes les premiers à reconnaître que les contemporains de Victor Cousin n'en avaient guère la possibilité ; mais, aujourd'hui, grâce aux développements de l'esprit philosophique, il était à souhaiter que les auteurs sortissent du rôle modeste de simple exposition. Car il importe de le remarquer; les systèmes de philosophie spéculative ne sont pas susceptibles d'être réfutés, en quelque sorte, par pré-

1. Xavier Léon. *La Philosophie de Fichte* (Paris, F. Alcan, 1902, 1 vol. in-8°). Benedetto Croce. *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*. Trad. Buriot (Paris, Giard et Brière, 1911), 1 vol. in-8°. G. Noël. *La Logique de Hegel* (Paris, F. Alcan, 1897, 1 vol. g[d] in-8°).

térition. Ne demandant rien à l'expérience, mais prétendant s'appuyer sur la seule raison, ils ne peuvent être combattus comme insuffisamment justifiés par la connaissance expérimentale ; il faut absolument, dans cet enchaînement de preuves logiques, trouver le point faible, le paralogisme qui a égaré le philosophe — ou bien il ne reste plus qu'à faire amende honorable et à passer avec armes et bagages dans le parti de l'idéalisme transcendantal. — Aussi nous sera-t-il sans doute pardonné en raison de l'importance du but à atteindre, d'avoir essayé de réfuter dans leurs principes les raisonnements de la *Théorie de la Science* et de la *Logique hégélienne*.

Dans la Critique de la Raison Pure, Kant explique que la conscience, dont la caractéristique est l'unité, trouve en elle-même un divers, l'intuition dans le temps et dans l'espace, produit par l'action sur la Sensibilité passive d'une réalité transcendante qu'il appelle la chose en soi. A l'aide d'un système de catégories logiques, qui, par l'intermédiaire des schèmes de l'imagination, ramènent cette diversité à l'unité de l'aperception, l'entendement rend possible la conscience. Celle ci se caractérise immédiatement par l'opposition du *sujet à l'objet* et, par là, la Science entière se trouve expliquée. Mais une faculté supérieure, la Raison, intervient ; elle veut s'élever au-dessus du monde restreint de l'expérience actuelle pour synthétiser le contenu de l'expérience possible et crée ainsi les trois idées de l'âme, du monde et de Dieu ; mais cette synthèse est irréalisable, parce qu'elle prend pour des absolus les rapports de conscience, sujet, objet et cause commune de leur accord : elle transforme en choses en soi des termes qui ne valent que pour les phénomènes et qui expriment seulement les lois de leur appréhension par l'esprit. De là les paralogismes de la psychologie rationnelle, les antinomies de la Raison, les démonstrations sophistiques de l'existence de Dieu. Il est vrai que ces trois idées ne sont pas pour cela dépourvues de toute valeur ; elles constituent des *idéaux* que l'expérience et la science tendent à atteindre, sans toutefois y parvenir jamais et, par ailleurs, il existe dans l'homme deux facultés, la *Raison pratique* et le *Jugement réfléchissant*, dont l'une exprime en lui l'action du monde supra-sensible et dont la seconde lui permet de concevoir l'union du savoir absolu et la connaissance empirique. Tout se passe, dans la nature, comme si l'idée des archétypes déterminait la productivité du réel, comme si le Tout idéal préexistait à ses

parties constituantes dans l'ordre de la réalité ; telle était déjà la conclusion dernière de la Dialectique Transcendantale et telle est aussi celle de la Critique du Jugement[1]. L'on peut dire que pour Kant la connaissance empirique est assurée et définitive, mais que l'esprit tente de la dépasser pour arriver à la subsumer tout entière sous les idées de la Raison. La métaphysique est vaine en tant qu'elle transformerait ces idées en êtres réels, mais non en tant qu'elle y voit les prototypes fondamentaux, les fins dernières, encore qu'inaccessibles du système du Savoir.

Cette théorie nous paraît bien supérieure à toutes celles qui l'ont précédée et constitue à nos yeux un ensemble qui appelle peu de retouches ; malheureusement, il faut reconnaître que Kant a plutôt évité en fait les erreurs où devaient après lui tomber ses disciples qu'il ne leur a fourni les moyens d'y échapper. La dualité de la Sensibilité et de l'entendement, leur commune opposition au jugement réfléchissant et à la Raison, la distinction de la Raison théorique et de la Raison pratique sont posées par lui sans motif logique et sans justification. Son système, malgré sa rigueur systématique, est un pluralisme de principes et devait, à ce titre, apparaître comme factice, arbitraire et condamnable aux philosophes, toujours imbus, consciemment ou non, du besoin de tout ramener à l'unité. — Que l'on suppose les divisions de la théorie kantienne supprimées, la réduction de tout le Savoir à un principe unique s'ensuivra aussitôt de la manière suivante ;

a. L'abolition de la distinction de l'Entendement et de la Sensibilité, autrement dit de l'élément passif et de l'élément actif dans la connaissance, entraînera avec elle la négation de la chose en soi, dont la seule raison d'être était la réceptivité de la faculté intuitive. En d'autres termes l'objet sera posé par l'activité propre du *Moi*.

b. L'unification de l'Entendement et de la Raison se fera en niant la synthèse partielle au profit de la synthèse totale de la connaissance ; l'on n'aura plus, d'une part, les catégories qui unifient le divers de la sensibilité et, de l'autre, les idées qui essaient en vain de totaliser l'ensemble des expériences possibles ; la synthèse intellectuelle ne sera qu'un moment provi-

1. Sur cette identité de la Raison et du Jugement, voir Basch, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant* (Paris, F. Alcan, 1896, chap. III).

soire, nécessaire et inachevé de la synthèse rationnelle.

c. La raison théorique et la raison pratique s'unifieront au sein de la Raison pure et simple, laquelle ayant déjà absorbé l'entendement, prendra la place du Jugement réfléchissant ; elle ne fournira plus seulement un système idéal de conception de la Nature, mais une norme d'intelligibilité pour en déterminer apodictiquement le cours. — L'impératif catégorique ne sera, à son tour, qu'un moment du devoir — être universel qui pousse l'esprit de la sensibilité à l'entendement et de l'entendement à la Raison [1].

d. Kant expliquait la synthèse intellectuelle par l'action des douze catégories sur l'intuition sensible. Mais il ne justifiait ni le nombre ni l'existence de ces concepts fondamentaux ; il les calquait sur la division classique des Jugements et empruntait celle-ci à la Logique traditionnelle. sans la critiquer. — Ses successeurs ne pouvaient, à moins de retomber dans le pluralisme, conserver sur ce point son enseignement. L'entendement ramenait, d'après l'analytique, un divers à l'unité. Or, la diversité ou la multiplicité n'est-elle pas l'opposé de l'un ? Qu'est-ce à dire, sinon que Kant concevait l'opération comme une conciliation de contradictoires. D'ailleurs chaque catégorie n'est, à l'analyser de près, qu'une conciliation analogue. La totalité unit la multiplicité et l'unité ; la limitation se pense par la synthèse de l'affirmation et de la négation, etc. — Il en sera de même pour la Raison en général ; elle cherchera l'un à travers le multiple.

e. Mais l'*Unité* que Kant avait posée comme la caractéristique de la Conscience, ne saurait appartenir qu'au premier principe, au Moi ; — la sensibilité lui a opposé un objet ; tout le cours de la Dialectique consistera à faire comprendre le retour de cette dualité à l'Unité primordiale.

f. Ce retour est impossible parce qu'il suppose l'anéantissement du non moi, et, par suite de la connaissance elle-même, qui n'existe que par l'opposition de l'objet et du sujet et il s'agit de comprendre la connaissance, de la rendre intelligible, non de la supprimer. La raison, comme l'enseignait Kant, n'aboutira donc pas à une synthèse réelle de l'expérience totale ; elle poursuivra l'unification du moi et elle y

1. Aussi Fichte fait-il honneur à son système d'avoir fait perdre à l'*Impératif catégorique* le caractère de qualité oculte qu'il avait conservé chez Kant (*Syst. de la Morale*, éd. de 1798, p. 53).

tendra, suivant une approximation indéfinie, mais sans jamais atteindre ce but inaccessible.

Telles sont, à notre avis, les thèses auxquelles devait conduire la simplification du kantisme. Elles résument, prises dans leur ensemble, le système de Fichte. Que faut-il en penser ?

A notre avis, la réponse n'est pas douteuse. Ce système, en dépit de ses prétentions dialectiques, n'a pas de valeur logique. Il repose sur une confusion d'idées et de notions distinctes et loin de constituer un progrès sur la pensée de Kant, il dénote chez son auteur un abandon des principes du criticisme même. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que Kant n'a jamais prétendu construire un système spéculatif tiré de données uniquement philosophiques. Il a pris comme point de départ la science de son époque, dans l'état où l'avaient amenée les travaux de Newton et c'est ce qui explique la pluralité des principes où Fichte voyait une faiblesse et un choix arbitraire et où nous plaçons, au contraire, la force principale de la philosophie kantienne.

Le criticisme est l'exposé de l'ensemble des principes qui rendent les sciences possibles et dont la réalité se déduit de l'existence même de la connaissance scientifique, envisagée comme un fait irréductible. L'esthétique transcendentale, en faisant abstraction de l'adjonction malheureuse du Temps à l'Espace, explique la possibilité de la géométrie euclidienne. L'analytique, celle de la physique pure et des principes fondamentaux des sciences expérimentales, [substance, causalité, réciprocité d'action, etc]. Mais Kant a très bien vu que la distinction de l'entendement et de la sensibilité n'est pas une simple affaire de point de vue. Il y a là une différence très nette et basée sur une dualité véritable de la faculté de connaître. Puisque la géométrie estpossible par la méthode démonstrative, c'est que l'intuition de l'espace est nécessaire, et, par suite, *à priori*. Si, par contre, elle se prête à l'application des symboles algébriques, c'est que la sensibilité est harmonique à l'entendement, dont le nombre est une forme. Mais, et, sur ce point, la science contemporaine a confirmé singulièrement le pressentiment de Kant, l'algèbre permet de construire les coordonnées numériques d'espaces autres que celui de l'esthétique transcendentale, disons le mot, d'espaces non-euclidiens. Ainsi, la géométrie devra apparaître à la fois comme nécessaire à un point de vue et comme contingente à un

autre, puisque l'espace d'Euclide n'est plus qu'un cas particulier de la spatialité en général. Qu'est-ce à dire sinon, comme l'enseignait déjà Kant, que l'entendement est plus grand que la sensibilité et que, si les catégories sont les conditions de la Pensée universelle, la forme spatiale de la sensibilité n'est peut-être qu'une particularité intellectuelle de certains seulement des êtres conscients [1] ?

Plus grave encore, parce qu'elle aboutit à des conséquences bien autrement critiquables, est la suppression de la distinction entre l'entendement et la raison. Les concepts intellectuels, les catégories, revêtent la forme ternaire, et, à ce point de vue, ils ne diffèrent pas, d'ailleurs, de la forme de la sensibilité. Nous prendrons à ce sujet deux exemples, non pas dans la Critique de la Raison pure, dont l'analytique est loin de constituer la meilleure partie, mais dans les *Essais de Critique Générale*, où la doctrine est exposée avec une clarté et une précision bien supérieures. Nous raisonnerons sur les concepts de position [2] et de personnalité. Le premier n'est concevable que par la synthèse du point et de l'intervalle étendue ; le second, que par celle du moi et du non-moi. L'on peut prendre la position comme le schème de l'existence externe et la personnalité comme le prototype de l'existence en général. Quelle est donc la nature réelle de ces concepts ? Faut-il dire qu'ils consistent essentiellement dans une union de termes contradictoires, ce qui donnerait tort à la logique classique et bannirait le principe d'identité à la fois de la nature et de l'esprit ? L'on a peine à croire qu'une pareille aberration de jugement ait été possible et que des philosophes aient prétendu sérieusement faire reposer l'expérience tout entière sur des idées impensables. Le principe de contradiction veut que deux attributs différents ne puissent être affirmés d'un seul et même sujet sous le même rapport [3]. Or, en quoi l'espace et la conscience seraient-ils en

1. Ce point a été déjà mis en lumière par M. Pillon (*Année Philosophique* 1904, p. 101).

2. En remarquant ici, ce que nous avons dit plus haut, que, au point de vue de la loi du ternaire, il n'y a pas de distinction à faire entre l'Espace et les catégories proprement intellectuelles.

3. L'on ajoute quelquefois à cette formule dans le même temps, mais cette addition nous paraît inutile, la différence de temps introduisant *ipso facto* une différence de rapport, ce qui suffit à montrer, contrairement à l'opinion de Hegel, que le devenir n'a rien d'une synthèse de contradictoires.

opposition avec cette formule ? Le *point* n'est pas l'intervalle, l'intervalle n'est pas le point ; et de même dans l'acte d'aperception, le sujet et l'objet ne sont pas attribués au même être ; ce qui est vrai, c'est que, l'objet, séparé de son sujet n'est plus qu'une abstraction vide et inversement que le sujet pur se perd dans l'idéalité ; ce qui est vrai aussi, c'est qu'il est impossible de concevoir une étendue qui serait réduite à un pur point, que tout espace, si petit qu'on le suppose, est encore une synthèse de termes multiples ; que, d'autre part, il est également inadmissible d'imaginer des étendues sans points, et, par suite, indécomposables bien que séparables en éléments idéaux ; en d'autres termes, une analyse correcte des catégories démontre l'inanité du réalisme matérialiste et du subjectivisme absolu et ruine les théories de Boscowich et de Spinoza sur les atomes et l'étendue indivisible, mais elle ne nous oblige en aucune façon à penser la contradiction, c'est-à-dire à renoncer à nous comprendre nous-mêmes quand nous voulons réfléchir sur notre propre conscience. Les deux termes de la synthèse catégorique sont, en réalité, des relatifs, seulement, leur relation présente un double caractère qui la distingue des relations contingentes que nous offre l'expérience : 1° elle est nécessaire et indissoluble, en sorte que le terme ne peut ni être pensé en dehors de la synthèse, sinon par abstraction, ni être engagé dans une synthèse d'une autre espèce ; 2° la relation est réciproque ; chacun des termes appelle l'autre et n'est intelligible que par lui L'on ne saurait définir l'objet autrement que par sa relation au sujet ni le sujet autrement que par sa relation à l'objet. Si l'on aime mieux, la définition de chaque catégorie se compose de deux jugements synthétiques *à priori* où chacun des termes joue alternativement le rôle de sujet et d'attribut. Le point, dira-t-on, est la limite des intervalles ; l'intervalle est ce que limitent les points. L'objet est ce que voit le sujet ; le sujet est ce qui contemple l'objet. Les deux premiers jugements définissent l'Espace et les deux derniers la Conscience. A cette détermination réciproque des termes irréductibles de chaque catégorie, il faut donner, avec Hamelin [1], le nom de *corrélation* mais il faut lui refuser celui de contradiction, car, précisément les principes d'identité et de contradiction n'ont rien à voir avec la synthèse, et gouvernent exclusivement les

1. *Essai sur les éléments principaux de la représentation.* p. 35-36.

jugements analytiques : si le sujet est posé, du même coup l'objet l'est aussi, voilà une proposition synthétique au premier chef ; le principe de contradiction, lui, exigerait simplement ceci : si le sujet est posé, il n'est pas nié ; s'il est posé en relation avec l'objet, il n'est pas en même temps affirmé comme absolu.

Les vérités que nous venons de parcourir ont été entièrement méconnues de Fichte ; constamment, ce philosophe est parti de l'idée que la Conscience consistait à unir des contradictions ; confondant d'une part, dans son ardeur de simplification, la synthèse intellectuelle de l'analytique transcendentale où Kant ne distingue les catégories entre elles et le divers de l'objet de l'unité du moi que provisoirement et par abstraction, pour aboutir à concentrer toute la réalité dans l'acte concret de connaissance et, de l'autre, la solution des antinomies où il s'agit de démontrer l'idéalité du monde par la méthode indirecte en établissant que l'hypothèse réaliste aboutit à des propositions contradictoires, Fichte a cru les deux problèmes absolument identiques et il a imposé à la dialectique de la raison la tâche aussi absurde qu'inexécutable de lever les contradictions introduites par la relation dans l'essence une et indéfectible de l'esprit absolu. Seulement, faute d'avoir expliqué à quelle théorie il entendait se tenir, et s'il prenait pour modèle la déduction des catégories de Kant ou sa solution du conflit des idées cosmologiques, il s'est exposé, sans s'en rendre compte très probablement, à laisser la porte ouverte à deux interprétations possibles de son système : Ou bien en effet l'on considère le moi empirique et limité, la conscience avec la relation réciproque du sujet et de l'objet comme seul réel, et alors, le moi absolu du premier principe de la *Théorie de la Science*, n'a plus aucune existence propre ; c'est un terme abstrait, l'un des éléments de la loi de personnalité, tout au plus un idéal que la raison conçoit comme supérieur au monde, à la façon du Dieu de Vacherot[1] — ou bien, au contraire, le moi-absolu est toute la

1. « Dans l'action, dit Fichte, l'intention ou le concept vise à se détacher complètement de la nature ; que l'action est et reste conforme au penchant naturel, ce n'est jamais la suite de notre concept librement formé mais la suite de notre limitation. L'unique principe de détermination de la matière de nos actions est de nous affranchir de notre dépendance au regard de la Nature, bien que l'indépendance que nous poursuivons n'arrive jamais. Le penchant pur est dirigé vers l'indépendance absolue ; l'action y est conforme, si elle cherche le même but, *c'est-à-dire si elle se place*

réalité ; les consciences empiriques sont des apparences contradictoires, des fantômes d'être, qui imitent vaguement la perfection de l'unité fondamentale et le monde se dissout immédiatement dans un système d'illusionnisme universel non moins radical que ceux de Schopenhauer et de Spir [1].

Sans vouloir prendre ici parti dans une discussion qui a, dès l'origine, divisé les spécialistes, à savoir si Fichte a eu deux philosophies différentes ou s'il s'est contenté de développer toujours les mêmes principes, nous croyons pouvoir dire que, à notre avis, il a cru rester fidèle à sa pensée originaire, mais qu'il a cessé progressivement de se placer au point de vue de la corrélation pour évoluer vers celui de la contradiction, s'éloignant ainsi de plus en plus de l'esprit du kantisme et finissant presque par confondre ses principes avec ceux de la philosophie de la nature de Schelling. C'est qu'en effet — et ceci est encore une nouvelle illogicité à la charge de Fichte — l'auteur de la *Théorie de la Science*, en hésitant entre les deux interprétations possibles du système, a laissé place à une troisième manière de comprendre les choses, à un mode à peu près purement naturaliste d'explication de la connaissance. Les lois de corrélation et de contradiction, comme d'ailleurs toutes celles de la logique ont pour caractère d'exclure la considération du temps. Dans la synthèse

dans une série par le progrès de laquelle le Moi devrait devenir indépendant. Mais le moi, on en a eu la preuve, ne peut jamais devenir indépendant, aussi longtemps qu'il doit être un Moi ; par suite, la fin dernière de l'Etre raisonnable est nécessairement reculée à l'infini ; elle ne peut être atteinte, mais elle est telle que l'Etre raisonnable doive s'en approcher sans cesse conformément à sa nature spirituelle (*Système de la Morale*, éd. de 1798, p. 192).

Le Moi total est une *Idée* impossible à penser et qui n'a d'autre rôle que de nous fournir un mode de conception du devoir, à la façon des Idées de Kant (*ibid.*, p. 43, 57-58 et 74) (Cf. *Doctrine de la Science*, trad. Grimblot, p. 151).

1. Voici deux passages de Fichte qu'il est intéressant d'opposer à celui du *Système de la Morale* cité à la note précédente et qui exposent le point de vue absolutiste du système : « Il n'existe absolument que l'Un, l'Invariable, l'Eternel et rien en dehors de lui ; tout ce qui est contingent et variable n'existe par là même certainement pas et la manifestation n'est qu'une vide apparence. » (*Méthode pour arriver à la Vie bienheureuse*, trad. Bouillier, p. 127). Plus loin Fichte ajoute : « Ce que tu vois, tu l'es toi-même éternellement, mais tu ne l'es pas tel que tu le vois ni tu ne le vois tel que tu l'es. Tu l'es invariable, pur, sans couleur, sans forme ; c'est la Réflexion, qui est aussi toi-même et dont tu ne peux en conséquence te séparer, qui le réfracte à tes yeux sous des rayons et des formes infinis. Sache donc que ce que tu vois n'est pas divers, divisé, brisé en lui-même, mais seulement dans la Réflexion, qui est l'œil de l'Esprit. » (*Ibid.*, p. 140).

catégorique, le troisième terme existe seul et les deux composantes n'ont jamais eu de réalité; dans l'identité, l'un des termes est posé et l'autre est nié purement et simplement. La synthèse est éternelle dans le premier cas, impossible dans le second. — Mais Fichte ne pouvait, à moins de renoncer à sa théorie moniste de la connaissance, se satisfaire de cette conception, parce qu'avec elle, la philosophie théorique, pouvait bien se fonder, mais que la pratique soumise à la loi du devoir, ne s'accommodait pas facilement de principes purement statiques touchant la relation des êtres. C'est alors que, par une confusion nouvelle, après avoir assimilé la corrélation et la contradiction, il en vint à transformer les principes logiques en lois naturelles et à prendre comme moyen terme entre l'exclusion des contradictoires et la synthèse des corrélatifs l'hypothèse de la composition physique des forces. L'expérience nous montre à cet égard, et la mécanique nous explique des cas où un même point est soumis à la fois à l'action de composantes diverses : il en résulte un effet unique, comme dans l'exemple bien connu du parallélogramme. Ici, les choses se passent autrement qu'en logique, où un seul terme, thèse ou synthèse, possède la réalité : — les deux forces originaires sont réelles et la résultante l'est aussi. Nous avons, non plus une connexion réciproque indissoluble mais une union contingente de principes indépendants dans leur essence. Et cette résultante peut-être tantôt stable, si les forces antagonistes se balancent exactement, tantôt instable, si l'une finit par l'emporter sur l'autre. Ne peut-on comparer l'équilibre dans le premier cas à la corrélation; dans le second, à la contradiction ? Ces imaginations d'origine empirique et spatiale semblent avoir exercé une influence profonde sur l'esprit de Fichte, que ses prétentions à l'idéalisme absolu auraient dû mettre en garde contre les comparaisons purement superficielles entre la physique et la logique dont Hegel allait faire par la suite un si regrettable abus. Fichte, au fond, a considéré le moi comme une espèce d'être vivant dans l'organisme duquel un élément étranger se serait introduit et qui réagirait pour l'expulser ; le non-moi n'est plus, comme l'était pour Kant l'objet de la connaissance, le corrélatif du sujet; il en est l'antagoniste au sens matériel du mot; les deux adversaires s'attaquent, la victoire balance un instant entre les deux, et le premier principe l'emporte sur le second, mais non pas entièrement; il reste blessé et tâche par une

convalescence dont l'ensemble constitue la dialectique de recouvrer la santé perdue [1]. Il est difficile de commettre une erreur plus considérable que celle d'assimiler ainsi aux forces de la nature l'union des concepts dans la pensée et, à cet égard, l'on ne saurait s'étonner d'avoir vu le matérialisme sortir en fin de compte de l'idéalisme Fichtéo-Hégélien. Si les lois logiques ne sont qu'un cas particulier des lois naturelles, l'on devait facilement aboutir à tirer la conscience de la Matière. Les successeurs de Kant ont trahi la pensée de leur maître sous prétexte de l'améliorer ; le grand principe du criticisme avait été dès l'origine de séparer la nature de l'Esprit et de faire le départ entre le Rationnel et l'Empirique ; la Philosophie de Fichte, au contraire, brasse tous les

1. Par suite de cette confusion, les post-Kantiens se sont trouvés en présence de problèmes qu'une position correcte de la question n'aurait pas soulevée. Fichte (*Doctrine de la Science*, trad. Grimblot, p. 204 et 331) et surtout Schelling, dans son système de l'Idéalisme Transcendental, partant de cette idée que le non-mo limite le Moi, commencent par exposer la limitation du point de vue d un observateur placé en dehors de la Conscience, puis ils y substituent le Moi et veulent expliquer comment il s'aperçoit lui-même comme borné. Mais ils ne peuvent manquer de signaler que la Conscience de la limitation exige que le Moi franchisse la limite; autrement. en effet, le Sujet n'aurait pas d'Objet pour lui servir de corrélatif; au contraire, pour un observateur indépendant, le Moi se trouve limité bien qu'il reste en-deçà du point de contact avec le Non-Moi. Ne pouvant rendre compte de cette particularité, les deux philosophes imaginent alors que la limitation est contradictoire avec l'essence infiniment active de l'Esprit absolu et que, pour lever cette contradiction, le Moi recule sans cesse les bornes de sa sphère, réduisant progressivement le Non-Moi au Non-Etre à travers les différents moments de la Dialectique. Ils ne s'aperçoivent pas qu'une contradiction ne saurait subsister un seul instant et que la difficulté vient uniquement de leurs suppositions arbitrair s. La Conscience étant une synthèse catégorique, comme l'ont bien vu Renouvier (*Nouvelle Monadologie*, p. 111) et Hamelin (*Essai*, etc., p. 330 331) s'il est clair que le Sujet et l'Objet doivent être inclus logiquement dans la compréhension du troisième terme. En se plaçant dans l'hypothèse d'un moi vu par un spectateur, ce qui est d'ailleurs, inintelligible, Fichte et Schelling en font une force naturelle, opposée à l'activité antagoniste du non-moi et à laquelle devraient s'appliquer les principes de composition de toutes les autres forces physiques; la sensation, qui est, pour eux, la limite commune du sujet et de l'objet, serait alors comme la surface de l'Océan dans une marée de quadrature, où l'attraction du soleil limite celle de la lune d'une manière purement externe. — Aussi bien la *Théorie de la Science* fait-elle constamment usage d'expressions comme l'activité et la passivité dans le Moi et le Non-Moi (trad. Grimblot p. 70 et suiv.) ; elle suppose (p. 219, 220 et 223) que l'activité infinie du Moi a reçu un choc, qu'elle remplit une sphère qu'elle se réfléchit sur elle-même . en un mot les métaphores mécaniques et matérielles s'y rencontrent à chaque page ; mais comme Fichte ne peut en profiter pour appliquer les mathématiques aux soi-disant activités qu'il étudie, tout reste dans le vague et c'est ce qui rend la lecture du livre si rebutante.

éléments du Savoir en un tout où la Physique, la Logique de la Morale s'empruntent l'une à l'autre leurs règles et leurs caractères. Son moi pur est une chimère de l'imagination, une déformation malheureuse de l'aperception de Kant et, parti des confins de l'acosmisme éléatique, le système aboutit à un naturalisme évolutionniste à la manière de Spencer [1].

Après cette critique de Fichte, il nous restera peu de chose à ajouter en ce qui concerne Hegel. Fichte, selon Schopenhauer, est le miroir grossissant des défauts de Kant [2] ; l'on peut ajouter que *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* exagère encore les erreurs de la *Théorie de la Science*. La déviation de la pensée critique s'y accentue d'une manière de plus en plus marquée. Le devoir-être est éliminé, l'idéal se réalise dans l'esprit absolu, mais l'interprétation du système n'en devient ni plus claire ni plus facile. Et non seulement, la question se pose en théorie de savoir quelle a été la pensée véritable de Hegel ; mais, historiquement, diverses explications ont été proposées et l'on a eu ce spectacle d'une doctrine dont les disciples se distinguaient en droite, centre, gauche et extrême gauche à l'imitation des assemblées politiques. Encore est-il bon de remarquer que les parlementaires ne se sont jamais targués de principes identiques et qu'un Socialiste est excusable de ne pas se rencontrer sur tel ou tel point particulier avec un monarchiste ou un plébiscitaire, attendu qu'il part de conceptions diamétralement opposées aux leurs ; les sectateurs de Hegel, au contraire, interprétant les formules du Maître, se retrouvaient à tous les points cardinaux de la pensée philosophique, et cette divergence, n'est pas faite pour inspirer confiance en une doctrine que chacun reste libre de comprendre à sa façon. — Si on le rapproche des théories fichtéennes, l'hélégianisme apparaît surtout comme une complication. Au lieu de partir du moi pur, Hegel se place d'abord en face de l'être, puis arrive à l'essence et à la notion, dont l'idée absolue clôt le dialectique en opérant le passage de la logique à la nature. Celle-ci, comme élément irrationnel, s'oppose à l'idée, la nie et se concilie avec elle dans l'esprit

1. Il est bon de remarquer que l'évolution, chez Fichte, est toute pénétrée de moralité, ce qui rapproche son système de celui de Secrétan ; mais, pour notre objet, peu importe, les lois morales n'étant pas moins *a-logiques* que les lois physiques.

2. *Essai sur le fondement de la Morale*. Trad. Burdeau p. 86 et suiv. F. Alcan.

dont le dernier terme est l'esprit absolu, la réalisation de l'idée pour soi. Naturellement, la marche progressive se fait par thèse, antithèse et synthèse à partir des deux premiers termes, l'être et le non-être qui se combinent dans le devenir ; mais, pas plus que Fichte, Hegel n'a songé un seul instant à distinguer les concepts de contradiction, de corrélation et de composition. Sa philosophie de la nature n'est qu'une série de sophismes, par lesquels il veut forcer les lois de la logique à régenter les phénomènes matériels. Nous n'insisterons pas sur ce point, qui a été mis pleinement en lumière par M. Ben. Croce[1] ; le savant auteur italien n'a eu aucune peine à démontrer l'inanité de la tentative d'assimiler aux moments abstraits de la dialectique les degrés, tous réels et tous subsistants, de la réalité sensible. Mais il n'a pas, semble-t-il, suffisamment échappé aux prestiges et aux fausses clartés de la *logique transcendentale* et il a persisté bien à tort à voir dans les catégories une union de contradictoires; par suite, à faire honneur à Hegel de la découverte d'un principe logique nouveau, capable de révolutionner la philosophie. Nous croyons, bien au contraire, que la soi-disant dialectique est une pure fantasmagorie et que Hegel a reculé au-delà même de Fichte. Celui-ci avait évité de donner de trop longs développements sur le premier et le second principes de la *Théorie de la Science*, de manière à arriver rapidement au troisième, c'est-à-dire à la synthèse du sujet et de l'objet ; avec elle l'on entrait dans la sphère des réalités empiriques, et, à partir de ce moment, l'on pouvait à la rigueur, interpréter le système en un sens naturaliste qui le mettait en posture relativement satisfaisante. La doctrine de Hegel est plus scabreuse; la logique nous oblige à subir toutes les métamorphoses de l'être en essence et de l'essence en notion, avant de nous trouver en face de la nature et la question se pose inévitablement de déterminer la valeur de ces concepts incomplets. M. Noël et M. Benedetto Croce s'accordent à voir dans l'hégélianisme un idéalisme où la nature n'existe que par et pour la connaissance, n'osant pas imputer à l'auteur d'avoir repris le réalisme de la période anté-kantienne. Nous avouons ne pas être absolument de leur avis. Sans doute, cette manière de comprendre Hegel est admissible, mais il faut avouer qu'elle con-

1. Benedetto Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*. Trad. Buriot, p. 122 et suiv., principalement p. 155.

duit à des conséquences bien inacceptables, *L'Idéalisme absolu* ne serait, sous cette forme, qu'une réédition du système de Fichte sous le point de vue de la corrélation, c'est-à-dire que le dernier terme de la synthèse intellectuelle, l'esprit absolu, existerait seul et que l'idée et les consciences empiriques, avec tous les êtres réels seraient réduits à l'état de pures abstractions. L'acosmisme s'installerait en maître dans la philosophie, les réalités de la science et de la connaissance vulgaire n'étant pas suffisamment concrètes. — Pour éviter cette conclusion, il ne servirait de rien de se réfugier au sein de l'interprétation absolutiste, déjà rencontrée quand nous avons examiné la doctrine de Fichte sous le point de vue de la contradiction, et de faire de l'idée la seule réalité : les êtres contingents ne seraient toujours que de vaines apparences, à cela près toutefois qu'ils ne seraient plus assez universels ; de rechef, la raison sombrerait dans le néant de l'existence phénoménale. — La seule interprétation qui ne serait pas exposée à la même critique consisterait à comprendre Hegel, comme Fichte, dans le sens évolutionniste. L'idée serait, malgré son nom un principe physique d'explication des choses ; Hegel rejoindrait Spencer comme le prétendait M. Renouvier[1] et la logique, la nature et l'esprit ne présenteraient plus qu'un tableau empirique des développements de l'essence universelle. — Nous n'avons pas la prétention de choisir entre ces trois explications. Chacune peut se soutenir avec des apparences de raison et aucune ne répond pleinement, sans doute à l'opinion de l'auteur. Comme Fichte, il a oscillé entre les interprétations possibles, passant de l'une à l'autre suivant la partie de son système qu'il élaborait tour à tour. Fichte, cependant avait eu le mérite d'éviter en parole la restauration du monisme naturaliste et avait essayé de maintenir malgré tout le principe de Kant, la réduction du monde à la conscience, la négation du réalisme physique et spatial ; s'il a, finalement sombré dans la philosophie de Schelling, il est remarquable que Hegel, suivant l'opinion de MM. Noël et Croce, ait tenté de faire en sens inverse le chemin qu'il avait parcouru. Sa doctrine serait partie de Schelling pour revenir tant bien que mal à l'idéalisme kantien ; mais, en vérité, ni M. Noël, ni M. Ben. Croce ni M. Renouvier n'ont réussi, à nos yeux, à pénétrer la signification véritable de l'hégélianisme,

1. *Les principes de la Nature*, 2e édit., II, p. 133 et suiv.

et nul ne pourra se flatter d'y parvenir parce que ce système est, au sens vrai du mot, inintelligible. Confusion et Syncrétisme de tous les points de vue, la pensée hégélienne flotte, au gré de l'interprète, d'Héraclite à Parménide, de Berkeley à Spinoza; sans aller jusqu'à dire avec Schopenhauer que chacun peut trouver dans ce fatras tout ce dont il a besoin[1], il sera bien permis de conclure que, si Hegel a prétendu donner à l'esprit humain une règle pour s'élever à l'intelligence du monde, il aurait sagement agi en commençant par lui en fournir une qui permît d'entendre sans conteste les ouvrages mêmes où la méthode devait se révéler.

CH. MAILLARD.

1. *Philosophie et philosophes* (Parerga et paralipomena). Trad. Dietrich, p. 183 (F. Alcan).

L'IDÉALISME PERSONNEL D'OXFORD

M. HASTINGS RASHDALL

En 1902 paraissait à Londres un livre intitulé : *Idéalisme personnel, essais philosophiques par huit membres de l'Université d'Oxford*[1]. Dans la préface qui ouvre le volume, M. Henry Sturt explique que ce recueil doit son origine aux conversations et discussions d'un groupe d'amis attirés tout d'abord les uns vers les autres par leur qualité commune de membres de la Société philosophique d'Oxford. Cette Société avait été fondée au printemps de 1898, et parmi quelques-uns des membres les plus assidus aux séances une certaine sympathie de vues s'était très vite manifestée. Au bout de deux ans, le courant d'opinion était devenu assez défini pour suggérer à M. Sturt l'idée d'un volume d'essais. Parmi ceux qui semblaient susceptibles d'y collaborer, il fit circuler un programme qui formulait en ces termes l'objet du futur ouvrage : « représenter une tendance de la pensée contemporaine, signaler une phase ou un aspect du développement de l'idéalisme d'Oxford. » Cette tendance fut résumée dans une expression que M. Sturt croyait créer à l'époque où il rédigea le programme, quoique, confesse-t-il, l'étiquette semble être venue d'une manière indépendante à l'esprit d'autres auteurs[2]. C'est la rubrique qui a été choisie pour titre du volume : *Idéalisme personnel.*

1. *Personal Idealism.* Philosophical Essays by eight members of the University of Oxford. Edited by Henry Sturt. London. Macmillan and Co, 1902.

2. M. Sturt note que le professeur Howison l'emploie pour caractériser la théorie métaphysique de ses *Limites de l'Evolution*, ouvrage publié en 1901.

Les adeptes de l'Idéalisme personnel anglais estiment que le principe de la personnalité a besoin d'être défendu et affirmé et développé — même dans un pays anglo-saxon. Et c'est ce qu'ils se sont proposé de faire en cet intéressant ouvrage. Négligée par quelques-uns des principaux penseurs de nos jours, la personnalité a été attaquée par d'autres. Ces attaques sont venues de deux côtés différents : du côté du naturalisme qui nous dit : vous n'êtes qu'une résultante transitoire de processus physiques, et du côté de l'absolutisme qui nous dit : vous êtes une apparence irréelle de l'Absolu. Naturalisme et Absolutisme, voilà les adversaires contre lesquels l'idéalisme personnel doit lutter.

Pour le naturalisme, cela va de soi. L'idéalisme personnel n'est qu'un développement du mode de pensée qui a dominé à Oxford pendant les trente dernières années[1], et ainsi il continue la polémique de la philosophie d'Oxford contre le naturalisme. L'absolutisme est un adversaire plus insidieux, peut-être plus dangereux, parce qu'il a en commun avec l'idéalisme personnel la conviction fondamentale que l'univers est en son fond ultime spirituel — assertion qui doit précisément être maintenue contre le naturalisme.

Tandis que les idéalistes personnels prennent une attitude agressive et polémique contre le naturalisme, ils estiment que le meilleur moyen de combattre l'absolutisme, c'est de lui opposer une construction rivale. Il y a longtemps que l'absolutisme a présenté au monde sa théorie de la connaissance, de la morale et de l'art. Cette théorie, si suggestive qu'elle soit, n'a pas satisfait la généralité des hommes qui pensent, parce qu'elle ne s'accorde pas avec les faits. « Au lieu de nous imposer la tâche compliquée de réfuter l'absolutisme, nous nous sommes sentis libres d'adopter un autre plan, plus séduisant, qui consiste à offrir des spécimens d'un travail constructif fondé sur un principe susceptible de rendre mieux justice à l'expérience. »

Il est à remarquer qu'au bas de la table des matières du livre publié par M. Sturt une note avertit le lecteur que chaque auteur n'est responsable que de son propre essai. Malgré leur accord foncier, il y a en effet entre les collabora-

1. M. Höffding n'a pas l'air bien sûr de l'exactitude de cette prétention : « Ce dernier courant, écrit-il, croit être un prolongement du courant de pensée qui règne depuis trente ans à Oxford. » (*Philosophes contemporains*, p. 64).

teurs dont les travaux se trouvent groupés, des divergences importantes. Parmi eux figure M. Hastings Rashdall, fellow et tuteur du New College, qui a écrit le huitième essai sur *la Personnalité humaine et divine :* c'est lui que nous choisirons dans ce groupe de philosophes d'Oxford, pour exposer avec quelque détail et apprécier ses vues. Il a du reste publié d'autres travaux encore que l'étude recueillie par M. Sturt. On lui doit un *Essai sur la base ultime du théisme*[1], un gros ouvrage en deux volumes intitulé : *Théorie du bien et du mal*[2], un petit volume sur *la philosophie et la religion*[3], diverses contributions aux procès-verbaux de la Société Aristotélicienne (*L'objectivité morale et ses postulats. — La Causalité et les principes de la preuve historique — Nicholas de Ultricuria, un Hume du moyen âge*[4],) enfin divers articles dans le *Mind*, dans le *Hibbert Journal*.

Dans son étude sur la philosophie contemporaine en Grande-Bretagne, M. J. S. Mackenzie, professeur à l'Université de Cardiff, écrivait naguère : « On s'est beaucoup servi, dans ces dernières années du terme « Idéalisme personnel » pour définir l'attitude de ceux qui attachent une importance spéciale à la réalité irréductible de l'individu. Presque tous les écrivains de cette école ont été plus ou moins influencés par Lotze... Un des écrivains les plus caractéristiques de cette école est M. le docteur Hastings Rashdall qui a développé sa philosophie et plus particulièrement les conséquences morales de sa philosophie dans un livre très étudié sur la « Théorie du Bien et du Mal ». M. Hastings Rashdall se rapproche de Berkeley plus qu'aucun de ses prédécesseurs... Tout ce que je puis

1. The Ultimate Basis of Theism. Essai publié dans un volume intitulé : *Contentio Veritatis. Essays in constructive theology*, by six Oxford Tutors London. John Murray, 1902.

2. *The Theory of Good and Evil*. A treatise on moral philosophy. Oxford, *At the Clarendon Press*. 1907.

3. *Philosophy and Religion*. Six lectures delivered at Cambridge. London, Duckworth et Co, 1909. — M. Rashdall déclare lui-même que les conférences dont le groupement forme ce petit volume peuvent être regardées comme étant tantôt une condensation, tantôt un développement de l'*Essai sur la base ultime du théisme*, et que plusieurs des problèmes discutés dans les conférences ont été traités plus systématiquement dans l'*Essai sur la personnalité* et dans *la Théorie du bien et du mal* (*Philosophy and Religion*, préface, p. IX-X.)

4. Proceedings of the Aristotelian Society. London, *Williams and Norgate. New Series :* Moral objectivity and its postulates (vol. V, 1905), Causality and the principles of historical evidence (vol. VI, 1906). Nicholas de Ultricuria. A Mediæval Hume (vol. VII, 1907).

faire, c'est de renvoyer le lecteur à la « Théorie du Bien et du Mal » par Rashdall, l'ouvrage le plus considérable qui ait été écrit au point de vue de l'école en question[1]. »

I

M. Rashdall revendique catégoriquement pour lui-même le titre d'idéaliste personnel : « La conception de l'Univers que j'ai tâché très inadéquatement d'exposer, déclare-t-il, est une forme d'Idéalisme[2]. De plus, en tant qu'elle reconnaît l'existence — quoique non séparée ni indépendante — de plusieurs personnes, en tant qu'elle regarde à la fois Dieu et l'homme comme des personnes, sans essayer de submerger l'existence d'aucune d'elles dans une conscience qui enferme tout, comprenne tout, on peut l'appeler une forme d'Idéalisme personnel[3]. »

D'après M. Rashdall, il n'y a pas de chose telle que la matière en dehors et à part de l'esprit. Les choses ne sont pas des réalités existant par elles-mêmes, elles ne sont réelles que lorsqu'elles sont prises dans leur relation avec l'esprit. Elles existent pour l'esprit, non pour elles-mêmes. Elles existent pour l'esprit, puisque les choses, telles qu'elles nous sont connues, sont constituées : 1° par des expériences (sentiments, feelings) réelles ou par un contenu idéal dérivé du sentiment réel ; 2° par des expériences conçues comme possibles ; 3° par des relations. Aucun de ces éléments ne peut exister à part de l'esprit. En particulier, une relation n'existe pas indépendamment de l'esprit qui la conçoit, qui tient ensemble les deux termes et saisit le rapport entre eux. Tout ce que nous connaissons, tout ce dont nous pouvons intelligiblement affirmer l'existence doit être, soit un sentiment, soit une qualité susceptible d'être sentie, soit une relation, soit quelque combinaison de ces trois termes[4].

Les choses hors de notre esprit ne peuvent pas être *semblables* aux choses dans l'esprit. L'impossibilité de choses matérielles existant en elles-mêmes ressort spécialement du caractère subjectif ou idéal de l'espace. L'espace est fait de relations ; l'espace doit donc être « subjectif » dans ce sens

1. *Revue de métaphysique et de morale*, t. XVI, 1908, n° 5, p. 593-595.
2. Cf. *Personality*, p. 370. *Ultimate Basis*, p. 7.
3. *Philosophy and Religion*, p. 120-121.
4. *Ultimate Basis*, p. 13. 15.

qu'il est fait par l'esprit, qu'il existe seulement par rapport au sujet qui le saisit. Et la subjectivité de l'espace emporte avec elle la subjectivité de tout ce qui est dans l'espace[1].

M. Rashdall se réfère souvent à Berkeley comme au penseur dont il relève le plus immédiatement : « Ses écrits, déclare-t-il, demeurent l'expression classique de l'opinion que tous les idéalistes conséquents s'accordent à accepter comme la base d'une vraie théorie de l'Univers — l'opinion que la « matière » ou les « choses » existent seulement dans l'esprit ou « pour l'esprit, que l'idée de matière sans esprit est une absurdité impensable[2] ». Toutefois notre auteur se défend, et avec raison, d'être un berkeleyiste pur. A l'un de ses critiques qui l'en avait accusé, il réplique avec décision : « Le professeur Watson semble admettre que, parce que j'ai plus de respect pour Berkeley que quelques autres idéalistes, je suis tenu d'endosser toutes les erreurs sensationnistes de Berkeley[3] ». M. Rashdall estime que Berkeley a besoin d'être corrigé par Kant[4]. « Berkeley, explique-t-il, est sans aucun doute tombé dans l'erreur de traiter notre connaissance comme si elle était une pure succession de sentiments : il a ignoré beaucoup trop — quoiqu'il ne l'ait pas ignoré complètement — cet autre élément de notre connaissance, la relation intellectuelle. Ici sans doute il a été corrigé par Kant, et à peu près tous les idéalistes modernes doivent avouer qu'ils sont sur ce point redevables à Kant. Même dans l'acte de saisir une succession d'idées, dans le simple fait de reconnaître que telle sensation vient après telle autre, il y a un élément qui ne peut pas être expliqué par la pure sensation. La perception du fait que telle sensation est venue après telle sensation n'est pas elle-même une sensation »[5]. Ailleurs encore M. Rashdall reproche à Berkeley de « chercher à

1. *Ibid.*

2. *Ultimate Basis*, p. 8. — Si c'est Berkeley qui a fait la vraie découverte de l'immatérialisme, il y a eu un penseur au moyen-âge, presque ignoré des historiens de la philosophie, Nicolas d'Autrecourt, doyen de Metz, qui a devancé Berkeley au XIVe siècle (*Philosophy and Religion*, p. 11-12). M. Rashdall a consacré à cet idéaliste ignoré une étude dans un discours présidentiel à la société aristotélicienne (discours publié dans les *Proceedings* de cette société, volume de 1907).

3. Prof. Watson on Personal Idealism. A Reply (dans le *Mind. New Series*, vol. XVIII. 1909, p. 107 note).

4. *Ultimate Basis*, p. 8. *Philosophy and Religion*, p. 27.

5. *Philosophy and Religion*, p. 27.

expliquer l'espace en le réduisant à de pures sensations subjectives : à cet égard et à plusieurs autres il a été corrigé par Kant et les idéalistes post-kantiens... Il faut ajouter aux sensations ce que Kant appelait les « catégories » intellectuelles de Substance, de Quantité, de Qualité, etc. »[1].

On voit que, quelle que soit la dette de M. Rashdall à l'égard de Berkeley et de toute l'école empiriste anglaise, il n'en est pas moins un rationaliste très convaincu. A plusieurs reprises il repousse la méprise, trop répandue, qui consiste à réduire la raison au simple rôle de tirer des inférences à partir de certaines prémisses[2]. Il tient que l'espace ne dérive pas « du pur sens » (from mere sense), mais qu' « il est une forme de notre pensée, ou, en langage kantien, une forme de notre sensibilité »[3]. Il estime que la causalité ne se réduit pas à la pure succession, ni à la succession uniforme, qu'on ne peut « tirer cette idée de l'expérience comprise dans le sens de l'empirisme sensationniste », mais que c'est « une catégorie ultime, purement *a priori*, qui ne peut être définie »[4]. « Nous avons la conviction *a priori* — aussi claire et aussi forte que notre conviction *a priori* que deux et deux font quatre et ne peuvent faire six — que les événements ne peuvent arriver sans cause »[5]. « Nous n'avons pas besoin, déclare-t il d'ailleurs, d'examiner des milliers de cas où deux s'ajoutent à deux pour être tout à fait sûrs que le résultat est toujours quatre, et en faisant cette inférence nous ne faisons pas appel à une loi plus générale d uniformité. Nous voyons simplement que cela est et doit toujours être. Stuart Mill sans doute nous dit qu'il n'a aucune difficulté à supposer que dans la région des étoiles fixes deux et deux puissent faire cinq, mais personne ne le croit. En tout cas il en est peu parmi nous qui puissent prétendre à de tels exploits d'élasticité intellectuelle Aucune accumulation de témoignages produits par des voyageurs revenus des étoiles fixes, quand bien même ce seraient des évêques du caractère le plus élevé ou de savants professeurs de sciences physiques, ne nous induirait à donner créance un seul moment à un tel récit. Nous voyons

1. *Philosophy and Religion*, p. 15-16.

2 *Philosophy and Religion*, p. 116. — Art. sur un livre de M. Galloway dans le *Hibbert Journal* de janvier 1906, p 440.

3. *Ultimate Basis*, pp 19 23. *Philosophy and Religion*, p. 51.

4. *Ultimate Basis*. p. 29. *Personality*, p. 379-380.

5. *Ultimate Basis*, p. 31.

simplement que deux et deux doivent faire quatre, et qu'il est inconcevable qu'ils fassent jamais cinq, même exceptionnellement »[1].

L'idéalisme de Berkeley était tout entier suspendu à l'existence de Dieu. M Rashdall ne répudie pas cette partie de la doctrine. Bien au contraire, il la reproduit et y insiste. Le monde doit exister dans un esprit. Mais son *esse* ne peut résider uniquement dans des esprits tels que les nôtres. « Ma propre raison, faisant des inférences à partir de ma propre expérience, m'assure que le monde existait alors que je n'étais pas — lorsqu'aucun ancêtre humain ou infra-humain n'était là pour contempler la planète en fusion ou la nébuleuse en train de se contracter. Je ne puis pas comprendre mon expérience présente sans faire cette supposition. Il doit donc y avoir eu une conscience pour laquelle le monde a toujours existé. Le fait même que je sais qu'il y a des choses que je ne connais pas, et que ce que je connais, je ne le connais qu'imparfaitement, prouve l'existence d'une intelligence universelle qui connaît parfaitement, si le mot être (quand il est appliqué à une chose) signifie être expérimenté, éprouvé. L'idéalisme prouve donc l'existence d'un Penseur universel »[2]. Il la prouve d'une façon « absolument convaincante et logiquement irréfutable ». « L'existence de Dieu est une absolue nécessité de la pensée. Elle n'est pas prouvée à la façon où une vérité particulière de science peut être démontrée, comme découlant logiquement de quelque autre vérité particulière. Et il ne me paraît pas non plus, à moi du moins, que l'existence de Dieu soit évidente par elle-même dans le sens où les axiomes des mathématiques sont évidents par soi. Mais c'est une croyance qui est nécessaire pour expliquer notre expérience. On s'aperçoit à la réflexion qu'elle est nécessairement impliquée ou enveloppée dans toute notre expérience »[3].

Le Penseur universel auquel l'idéalisme nous conduit doit être non seulement raison, intelligence, connaissance, mais encore sentiment et volonté, car psychologiquement nous ne pouvons concevoir ce que pourrait bien être cette abstraction : une pensée pure, séparée de toute connexion avec le sentiment et la volonté. Dans toutes les consciences que nous connais-

1. *Philosophy and Religion*, p. 35.
2. *Personality*, p. 376. Cf. *Ultimate Basis*, p. 20-21.
3. *Ultimate Basis*, p. 20-21.

sons, dans chaque moment de notre propre conscience immédiate claire, nous trouvons pensée, sentiment, volonté [1].

Ainsi bien peut-on arriver à établir l'existence de la Volonté divine par une autre voie, par l'étude de l'idée de causalité. Dans nos expériences de la nature externe, nous ne rencontrons rien que succession, jamais causalité. L'uniformité de la nature est un postulat de la science physique, non une nécessité de la pensée. L'idée de la causalité est dérivée de notre conscience de la volition. Causalité = activité. C'est en vain que l'on essaie parfois, comme l'a fait Hume, de détruire en l'expliquant cette conscience immédiate de la volition, en disant que tout ce que je connais immédiatement se réduit à la succession de mes expériences subjectives [2]. La causalité vraie et intégrale implique à la fois la cause finale et la cause efficiente. Nous savons pourquoi une chose est arrivée quand nous savons : 1° qu'elle a réalisé une fin à laquelle la raison attribue de la valeur, et 2° quelle a été la force ou plutôt (pour éviter les abus dont le mot est susceptible) l'être réel qui a changé cette fin de pure idée en actualité, c'est-à-dire en expérience actuelle de quelque âme [3]. D'une telle activité nous avons conscience en nous-mêmes. La volition nous présente l'union de la force ou pouvoir avec une fin consciemment saisie. L'idée de cause et l'idée de volonté s'impliquent l'une l'autre mutuellement. Cela posé, de quelques-unes de ses expériences l'homme trouve la cause en lui-même. Il a conscience d'être la cause de ses propres actions, c'est-à-dire il a conscience de déterminer ses propres volitions, et en de certaines limites il trouve que ces volitions produisent des effets dans le monde de son expérience. Il veut manger, et, si son organisme est dans un état de santé, si la nourriture est à sa portée, il mange en effet. Mais là où aucune volition semblable ne s'est produite, les expériences qui lui arrivent ne sont pas, il le sent, causées par lui-même; plusieurs d'entre elles sont imprévues, plusieurs même sont peu bienvenues. Il ne les cause pas : pourtant sa raison lui dit qu'elles doivent avoir une cause. Si la seule cause dont j'ai immédiatement conscience est la volonté d'un être rationnel conscient, n'est-il pas raisonnable d'inférer que quelque acti-

1. *Philosophy and Religion*. p. 44. *Ultimate Basis*, p. 23-25, 31-32. *Personality*, p. 380.

2. *Philosophy and Religion*, p. 40.

3. *Personality*, p. 380. *Ultimate Basis*, p. 30.

vité analogue est à l'œuvre dans le cas de ces phénomènes que nous ne voyons aucune raison d'attribuer aux actions volontaires des hommes et des animaux[1]? Si les événements doivent avoir une cause — et nous ne connaissons aucune autre cause que la volonté — il est raisonnable d'inférer que les événements que *nous* ne causons pas doivent être causés par quelque autre volonté, et l'unité systématique de la nature implique que cette cause doit être *une* volonté. Ainsi, c'est une nécessité de la pensée de supposer que rien de ce qui commence ne peut commencer sans une cause pour laquelle il commence à être. L'unité de la nature réclame une cause unique, une Cause Universelle, une Volonté universelle qui s'est proposé une fin[2].

La réalité ultime, le fondement ou la source ou la cause de tout ce qui arrive doit être une volonté rationnelle. Si l'on admet un Penseur universel en le concevant comme une volonté, il faudra le concevoir comme voulant tout, comme voulant au moins tout ce qui n'est pas voulu par quelque volonté moindre. Nous sommes conscients d'objets que nous connaissons et voulons, et d'autres que nous connaissons, mais que nous ne voulons pas. Dieu doit vouloir tous les objets de sa propre pensée, c'est-à-dire le monde[3].

Nous sommes ainsi conduits par la spéculation idéaliste à attribuer à Dieu dans leur perfection tous les traits caractéristiques qui sont impliqués dans l'idée de personnalité, et qu'aucune personne humaine ne réalise jamais en entier. Le Dieu qui connaît parfaitement le monde imparfaitement connu de nous, possède de même parfaitement la personnalité que nous ne possédons qu'approximativement. Dieu est un être qui persiste à travers ses expériences successives, qui se distingue lui-même des objets de sa pensée, qui se distingue lui-même de toutes les autres consciences, et qui veut en harmonie avec la conception d'une fin ou d'un bien idéal[4]. Il y a des personnes qui hésitent à lui attribuer la personnalité, parce que la personnalité semble porter avec elle les limitations de la personnalité humaine. Si tout ce que l'on entend par de tels scrupules, c'est que Dieu ne peut pas être conçu

1. *Philosophy and Religion*, p. 41.
2. *Ultimate Basis*, p. 26-27.
3. *Personality*, p. 377. *Ultimate Basis*, p. 32
4. *Personality*, p. 376.

comme sujet aux mêmes limitations de puissance et de connaissance que les personnes humaines, il pourrait être fait droit à l'objection en disant que Dieu doit être conçu comme supra-personnel. « Après tout, nous pouvons dire avec Lotze que l'idéal de la personnalité est un idéal qui n'est jamais pleinement réalisé par la conscience humaine, et que Dieu est le seul être qui soit dans le sens le plus plein et le plus complet une personne[1]. »

II

Le monde doit être conçu comme étant en dernière analyse une expérience dans l'esprit de Dieu, expérience dont certaines parties sont communiquées progressivement aux esprits inférieurs tels que nous. Et cette expérience — à la fois l'expérience complète qui est dans son propre esprit et aussi la partie qui en est communiquée aux esprits inférieurs — doit être conçue comme voulue par Dieu. Cette expérience — le monde tel que nous le connaissons — consiste dans un certain nombre de changements qui se produisent dans le temps. Devons-nous concevoir la série des événements dans le temps comme ayant un commencement et comme devant avoir peut-être une fin, ou comme étant sans commencement ni fin ? Que faut-il penser de l'idée théologique de création, qui a été souvent définie comme création de rien ? On a parfois prétendu que l'idée de création ou de commencement absolu du monde était impensable. C'est une assertion *a priori*, injustifiée — tout aussi peu justifiée que l'idée connexe d'après laquelle l'uniformité de la nature serait une nécessité *a priori* de la pensée. Sans doute la notion d'un absolu commencement de toutes choses est assez impensable : si nous concevons Dieu comme ayant créé le monde à un point défini du temps, nous devons supposer que Dieu lui-même a existé avant cette création. Nous ne pouvons pas concevoir un événement dans le temps sans concevoir un temps avant lui, et le temps ne peut pas être conçu comme un temps purement vide. Il doit nécessairement y avoir eu des événements de quelque espèce, quand bien même ces événements seraient conçus comme des expériences purement subjectives n'impliquant aucune relation à l'espace. Un commencement de l'exis-

1. *Ultimate Basis*, p. 32-33.

tence est à vrai dire impensable. Mais il n'y a aucune difficulté à supposer que cette série particulière de phénomènes qui constitue notre Univers physique peut avoir eu un commencement dans le temps. D'un autre côté, il n'y a pas de preuve positive qu'elle ait eu un tel commencement[1]. En dernière analyse, la question de savoir si notre univers matériel, considéré comme l'objet de l'esprit, a eu un commencement et aura une fin, est une question que nous n'avons aucune donnée pour décider[2]. Il est sans doute plus difficile de nous représenter un commencement de l'espace ; et la notion d'un espace vide, éternellement pensé, mais non éternellement rempli par une série quelconque de phénomènes de l'espèce de ceux qui occupent présentement l'espace, est une conception plutôt difficile, quoiqu'elle ne soit pas absolument impossible. La question, par conséquent, de savoir s'il y a eu un commencement de la série des événements qui constituent l'histoire de notre monde physique doit rester ouverte. Naturellement si l'argument de lord Kelvin est accepté, s'il est justifié à prétendre en se fondant sur des motifs purement physiques que la distribution présente de l'énergie dans l'univers est telle qu'elle ne peut être résultée d'une série infinie de changements physiques antérieurs, si la science peut prouver que la série est finie, les conclusions de la science doivent être acceptées. La métaphysique n'a rien à dire pour ou contre une telle opinion. C'est une question de physique sur laquelle M. Rashdall déclare ne pas se risquer à exprimer une opinion quelconque[3].

On ne s'explique pas bien la timidité de l'analyse du philosophe d'Oxford. La conception qu'il se fait de l'idée de la causalité et la preuve qu'il a tirée de cette idée même en faveur de l'existence de Dieu devraient le conduire plus loin, semble-t-il. Il est assez curieux qu'il ne voie pas que si le monde est subordonné à la volonté de Dieu, est voulu par Dieu, s'il est un produit de la volonté de Dieu, il résulte inévitablement d'un acte, et suppose par conséquent un temps où il n'était pas et un temps où il a commencé d'être. La question du commencement de notre univers ne peut rester une question ouverte pour qui croit à un Dieu cause.

1. *Philosophy and Religion*, p. 87-89.
2. *Philosophy and Religion*, p. 120. *Personality*, p. 393.
3. *Philosophy and Religion*, p. 89-90.

La difficulté du commencement de l'espace n'en est une que pour les réalistes. M. Rashdall concède que ce n'est pas une conception absolument impossible, mais il tient à ce qu'elle soit un peu difficile. On ne voit pas bien cette difficulté dans le point de vue idéaliste intégral, qui n'admet pas la réalité vraie de l'espace et proclame la contingence de l'espace par rapport à l'esprit. Il faut toutefois remarquer que si notre auteur aboutit en somme à concevoir l'éternité *a parte ante* comme une succession infinie, et à éterniser la succession dans le passé, il ne semble pas éterniser de la même façon l'espace, puisque, au cas où on admettrait le commencement du monde physique, il se borne à postuler auparavant des événements qui n'impliquent pas de relation au lieu.

Toute la discussion sur le temps et le commencement manque de la clarté et de la précision qu'y eût introduites la critique de l'infini. Indépendamment des données et des résultats de la science, la métaphysique a parfaitement son mot à dire dans le problème. Car la critique de l'infini la concerne très directement. M. Rashdall paraît mettre sur le même plan les deux idées de commencement et de fin, mais la situation est bien différente. Il n'y a aucune contradiction logique dans l'idée d'un monde qui ne finira pas [1], il y en a une au contraire dans l'idée d'une série d'événements passés qui n'aurait pas commencé. M. Rashdall semble vouloir faire de l'existence de Dieu *avant* la création (au cas où l'on admettrait une création temporelle), une existence de tout temps successive, et ainsi il se heurte sans paraître y prendre garde à la contradiction du nombre infini [2]. Il est inférieur à Dühring à cet égard [3]. Mais cette dernière réflexion doit nous conduire à étudier de plus près les idées de M. Rashdall sur le temps.

L'idéaliste d'Oxford se pose la question suivante : Est-ce que

1. Si on croit pouvoir ou devoir affirmer la fin de l'univers *matériel, spatial*, c'est pour des raisons différentes, et cette fin n'implique pas celle de tous les esprits.

2. On peut s'étonner que M. Rashdall ne songe pas à appliquer au problème du temps la négation si nette, qu'il fait ailleurs, de l'infini de quantité : « L'idée d'un univers dans lequel il y aurait une quantité infinie de bien contient une *contradictio in adjecto*. Quelque quantité de bien qu'il y ait dans le monde, nous pourrions toujours demander : « Pourquoi pas plus de bien ? » et ainsi de suite *ad infinitum*. L'être réel doit être un être d'une quantité définie. » (*Theory of Good and Evil.*, t. II, p. 344-345.)

3. Cf. notre étude sur Dühring. *Année philosophique* de 1909 (20e année, p. 105 et suiv.)

la série de tous les événements ou de toutes les expériences, physiques ou psychiques (non pas uniquement la série particulière qui constitue notre univers physique) doit être conçue comme finie ou infinie? Et il répond : d'un côté, il implique contradiction de parler d'une succession temporelle qui aurait un commencement : un temps qui n'a pas de temps avant lui n'est pas un temps du tout, pas plus qu'un espace limité ne serait l'espace. D'autre part, nous trouvons également ou presque également inconcevable l'hypothèse d'une série infinie d'événements dans le temps : une série d'événements, qu'aucune énumération possible de ses membres ne rendra plus petite en rien, est pour nous impensable, dès que nous la regardons comme exprimant la vraie nature d'une réalité positive, et non pas comme un simple résultat de l'abstraction mathématique. Ici donc nous sommes en présence d'une antinomie — une apparente contradiction dans notre pensée — que nous ne pouvons ni éviter ni surmonter. C'est une des antinomies classiques reconnues par la philosophie kantienne — la seule, peut-on ajouter, que ni Kant lui-même ni aucun de ses successeurs n'ait rien fait pour atténuer ou pour écarter. L'échappatoire familière aux idéalistes post-kantiens consiste à dire que Dieu est lui-même hors du temps, et voit éternellement la série entière en même temps. Mais d'abord on ne triomphe pas par là de la difficulté : même si Dieu voit la série entière tout d'un coup, il doit la voir comme limitée ou comme infinie, et la vieille antinomie perce de nouveau lorsque nous essayons de penser l'un ou l'autre terme de l'alternative. Et secondement quand vous essayez de concevoir Dieu comme contemplant simultanément une série temporelle tout entière qui lui est réellement présente dans son ensemble, la série n'est plus une série temporelle. Vous l'avez changée en quelque autre espèce de série — en une série spatiale, en définitive. Vous avez coupé le nœud, au lieu de le dénouer. « Je n'ai aucun doute que l'existence de cette antinomie n'indique le fait qu'il y a quelque façon de penser le temps qui supprime la difficulté; mais nous sommes, pour autant que je puis le voir, incompétents pour la trouver. Les philosophes répugnent à l'idée d'un problème insoluble. Qu'ils continuent donc à essayer de le résoudre. Je puis seulement dire que je ne trouve aucune difficulté à montrer la futilité des solutions, quelles qu'elles soient, de la question du temps que j'aie rencontrées jusqu'à présent. Pour le présent

au moins — je soupçonne fortement pour jamais — nous devons adhérer en cette matière à un respectueux agnosticisme. Nous pouvons montrer l'absurdité qu'il y a à regarder le temps comme simplement subjectif ; nous pouvons montrer que le temps appartient à l'essence même de l'univers que nous connaissons; nous pouvons montrer qu'il est aussi « objectif » que n'importe quoi d'autre à notre connaissance. Mais comment concilier cette objectivité avec la difficulté de concevoir une succession sans fin, aucun philosophe n'a beaucoup fait pour l'expliquer [1]. » Dieu demeure d'ailleurs, d'après M. Rashdall, un Dieu créateur, que l'acte de création soit dans le temps, ou qu'il soit éternellement continu, ou qu'il soit entièrement hors du temps (s'il y a quelque signification dans ces termes) [2].

Comme ces derniers mots le montrent, la question que M. Rashdall discute est celle de savoir non pas s'il y a eu et s'il y a création du monde par Dieu, mais si cette création a été temporelle ou si elle est éternelle — sans commencement dans le temps — ou si elle est hors du temps. Sur quoi on peut faire observer qu'il est contradictoire de parler de causalité intemporelle : M. Rashdall déclare lui-même que « le temps est essentiel à l'idée de causalité [3]. » L'idée d'une causalité éternelle sans commencement n'est guère plus concevable. En revanche l'antinomie à laquelle M. Rashdall nous laisse acculés est, quoi qu'il en dise, susceptible d'une très rationnelle solution. Le néo-criticisme français a montré depuis longtemps qu'une succession infinie passée est positivement contradictoire : même dans l'abstraction mathématique l'infini de quantité conçu comme réalisé est contradictoire, tandis qu'il n'y a — Dühring l'a fort bien vu — aucune contradiction à parler d'une succession qui aurait commencé.

On peut regretter que M. Rashdall n'ait pas mieux senti, avec la nécessité de faire droit à la critique rationnelle de l'infini, la nécessité de dégager le temps vrai du temps spatial. Il répugne aux tentatives faites pour affranchir les réalités spirituelles et intellectuelles de l'enveloppe spatiale dont l'imagination les revêt. Il se refuse à ramener l'intensité à la qualité, comme M. M. Pillon et Bergson. Il a besoin, pour sa

1. *Philosophy and Religion*, p. 91-92.
2. *Ibid.*, p. 92.
3. *Ibid.*, p. 41, note.

construction morale, que l'on puisse comparer et évaluer quantitativement les plaisirs[1]. Il considère le temps comme continu (en quoi il ne diffère pas sans doute de M. Bergson qui se fait encore du temps une notion spatiale à ce point de vue, mais en quoi il diffère très nettement de M. Pillon) : « Il est quelquefois admis, écrit-il, que nous ne pouvons pas additionner le plaisir à moins de supposer que le plaisir soit fait d'un certain nombre de plaisirs isolés, comme si la quantité était nécessairement discrète. Mais l'espace et le temps et tout ce qui occupe de l'espace et tout ce qui occupe du temps possède de la quantité et pourtant l'espace n'est pas constitué de points ni le temps de moments[2]. » Le caractère spatial du temps tel que le conçoit M. Rashdall se montre encore dans ces lignes : « Le plaisir le plus bref occupe un temps sensible : et il n'y a pas de temps dont on ne puisse concevoir qu'il soit subdivisé en deux moitiés. Le plaisir doit être dans le temps, et le temps ou l'état temporel qui est incapable d'être divisé n'est pas du temps ou dans le temps[3]. » Enfin, à propos de l'ouvrage de M. Bergson, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, M. Rashdall formule ses réserves en ces termes : « Je ne puis le suivre dans sa tentative de montrer qu'il est absurde de dire qu'un état psychique est *plus* intense qu'un autre — que les états psychiques diffèrent *seulement* qualitativement, et qu'il n'y a pas de chose telle qu'une quantité intensive... M. Bergson me paraît encore plus échouer dans sa tentative de montrer qu'il n'y a pas de quantité même dans la durée réelle (la durée telle qu'elle est expérimentée réellement). Il indique d'une manière instructive bien des erreurs qui ont pris naissance dans le transport au temps des traits caractéristiques de l'espace : il est moins convaincant quand il affirme que le temps et l'espace n'ont absolument rien de commun, et que l'application de l'idée de quantité à des états mentaux naît non seulement d'un transport, mais d'un transport illégitime d'idées spatiales au temps[4]. »

Si on dégage le temps vrai du temps spatial, la critique de l'infini conduit forcément à admettre que le nombre des rapports de succession relatifs au passé est fini, qu'il y a donc eu

1. *Theory of Good and Evil.*, t. II, pp. 16, 17, 22, 23, 25, 27-28.
2. *Ibid.*, t. II, p. 28.
3. *Ibid.*, p. 14.
4. *Ibid.*, p. 26.

un premier rapport de succession, que ce rapport n'a existé comme tel qu'avec le second terme (le premier étant en dehors de la succession elle-même) et donc que la succession a commencé, ayant derrière elle un terme non-successif, quoique non-intemporel, car on doit y mettre la simultanéité. Une fois en possession de ce résultat, on concevra la création comme un acte qui ne peut pas ne pas impliquer la succession ainsi que tout acte, soit que l'on veuille faire commencer la succession avec ou qu'on veuille la faire commencer avant l'acte créateur.

Et une fois qu'on a fait droit à la critique de l'infini et qu'on a dégagé le temps vrai du temps spatial et continu, on n'éprouve plus les surprenantes timidités de M. Rashdall en présence de la question de savoir si oui ou non le temps est réel pour Dieu, si oui ou non Dieu est temporel. Visiblement M. Rashdall incline vers le oui. Mais il n'ose pas le prononcer avec toute la vigueur que l'on attendrait et que l'on souhaiterait. Il reproche à M. Galloway de concevoir son Dieu comme intemporel et d'accepter ainsi une opinion qui, « à moins d'être sérieusement modifiée et expliquée », appartient plutôt au panthéisme de Hegel ou de M. Bradley qu'au monothéisme de Lotze [1]. Mais pourquoi la réserve mise entre guillemets ? Il n'y a pas de « modification » ni d' « explication » qui serve. C'est absolument et catégoriquement qu'il faut rejeter l'idée du Dieu intemporel. De même M. Rashdall écrit : « Le temps est-il objectif ou subjéctif ? Est-ce que l'Absolu est dans le temps, ou est-ce que le temps est dans l'Absolu ?... J'ai essayé, tout en admettant que le moi individuel est dans le temps, d'éviter un langage qui fût *nécessairement* inconciliable avec la thése que Dieu est « hors du temps ». J'ajouterai seulement ici qu'un examen complet de cette question pourrait nous conduire à la conclusion que, comme il nous a paru légitime d'insister sur ce que tout sens dans lequel la connaissance divine pénètre la conscience individuelle doit être un sens qui laisse à l'individu sa pleine individualité, sa pleine personnalité. sa pleine réalité, ainsi tout sens dans lequel nous pourrions trouver nécessaire d'admettre que la connaissance divine dépasse les distinctions du passé, du présent et du futur, tout sens dans lequel Dieu serait, pour employer l'expression du moyen âge, *supra tempus,* doit être un sens qui permette de maintenir à

1. *Hibbert Journal*, janvier 1906, p. 441.

la conscience temporelle dans laquelle les individus vivent sans aucun doute, une réalité également vraie, quoiqu'il puisse et qu'il doive sans aucun doute y avoir des aspects de cette réalité que nous ne comprenons pas pleinement[1]. » De même enfin, lorsque M. Rashdall s'élève contre l'identification de Dieu et de l'Absolu philosophique[2], lorsqu'il déclare que Dieu n'est pas l'Absolu, et que, si l'on tient à conserver le mot, « dont on pourrait bien se passer », il faut concevoir l'Absolu comme une société qui comprend Dieu et tous les autres esprits ensemble, donnés non seulement avec ce qui les caractérise individuellement, mais avec toutes les relations qui les relient, il conclut : « L'Absolu éternellement est un Dieu qui persiste à travers le temps (ou, s'il en est ainsi, un Dieu qui est *supra tempus*) en même temps que des moi qui sont éternellement présents à l'esprit de Dieu, mais qui commencent à avoir leur être réel, en accord avec sa volonté, à des moments particuliers du temps[3]. »

Comment, demanderons-nous, pourrait-on sans contradiction affirmer un Dieu qui aurait été *supra tempus* AVANT d'être *in tempore* et qui serait encore *supra tempus* EN MÊME TEMPS qu'*in tempore*? Que notre idée actuelle du temps, voilée et souvent défigurée par l'espace ne soit pas entièrement adéquate, il ne faut pas songer à le constester. Si déjà sans sortir de l'humanité le temps ne fait pas sur l'adulte la même impression psychologique que sur l'enfant, à combien plus forte raison le temps fera-t-il, si l'on peut s'exprimer ainsi, une impression différente sur Dieu, d'autant que Dieu est affranchi des voiles de l'espace et de la matière. Mais les considérations de cet ordre ne vont pas à prouver que Dieu est en dehors ou au-dessus du temps : le temps fait partie de sa nature, seulement il le connaît tel qu'il est et il en possède la connaissance et le sentiment normaux. M. Rashdall n'a nulle part indiqué avec la précision qu'il eût fallu les rapports du temps avec la personnalité, et avec la moralité, l'action[4]. On ne voit pas plus de raison de dire que Dieu est *supra tempus*, ou de dire qu'il est *supra personalitatem* que de dire qu'il est *supra moralitatem*. M. Rashdall aurait bien dû s'apercevoir

1. *Personality*, p. 392.
2. *Ibid.*, p. 392-393.
3. *Ibid.*, p. 393.
4. Il y a sans doute fait allusion dans son *Essai sur l'objectivité morale et ses postulats*, p. 27-28.

que supra-personnel, supra-temporel, supra-moral, sont trois termes connexes qui subsistent ou tombent ensemble, et puisque avec toute raison il repousse énergiquement le Dieu supra-moral [1], il aurait bien dû écarter avec la même décision les épithètes de supra-personnel et de supra-temporel.

Nous avons vu comment, d'après M. Rashdall, l'idéalisme conduit à penser que le monde matériel ne peut être expliqué sans l'hypothèse d'une Conscience universelle qui à la fois le pense et le veut. Mais qu'en est-il des esprits inférieurs en qui l'expérience divine est partiellement reproduite ? Sont-ils aussi produits et conservés par la même volonté divine? Ne pourraient-ils pas avoir existé avant la naissance des organismes avec lesquels sur cette planète ils se trouvent liés? Les considérations qui nous défendent de concevoir la matière comme quelque chose qui soit capable d'exister par soi-même, ne s'appliquent pas aux esprits. Une conscience existe « pour elle-même ». Elle est ce qu'elle est pour elle-même. Il est sans aucun doute impossible de réfuter positivement l'hypothèse d'âmes éternellement préexistantes. Cette hypothèse, désignée quelquefois par le terme de pluralisme, peut être combinée avec le théisme. On suppose alors que Dieu est l'Esprit suprême et incomparablement le plus puissant, mais qu'il n'est pas le seul esprit existant par lui-même et éternel. Une conception semblable est exposée par M. Schiller dans ses *Riddles of the Sphinx* et par le professeur Howison dans ses *Limits of Evolution*. Le « penseur français très distingué », Ch. Renouvier, croyait comme Origène que les âmes étaient préexistantes, mais créées. Depuis Origène jusqu'à nos jours, l'idée de préexistence a paru à plusieurs penseurs faciliter l'explication du mal en rendant possible de regarder les souffrances de notre état présent comme une discipline, une épreuve morale destinée à débarrasser l'homme d'une culpabilité originelle ou prénatale. D'autres fois le pluralisme est combiné avec un franc athéisme, comme c'est le cas pour M. Mac Taggart. Mais M. Rashdall repousse toute conception de préexistence comme opposée aux indications manifestes de l'expérience [2]. La connexion entre l'âme

1. *Moral Objectivity*, p. 12 et suiv.

2. M. Rashdall montre très judicieusement les difficultés de la préexistence sous la forme de la doctrine de M. Schiller et surtout sous la forme de la doctrine de M. Mac Taggart (*Philosophy and Religion*, p. 94-96, 97-101, 123-126. *Personality*, p. 380-382.) Et il conclut : La préexistence n'est pas

et le corps est telle que les lois du développement de l'âme forment manifestement une partie du même système que les lois de la nature physique. Si une partie de ce système est rapportée à la Volonté divine, le tout doit l'être également. Si la partie physique de l'ordre du monde est rapportée à la Volonté divine, la partie psychique doit être également rapportée à cette Volonté. Les esprits qui ont eu apparemment un commencement, qui se développent lentement et graduellement et en étroite relation avec certains processus physiques, doivent leur origine à ce qui est la source ultime des processus physiques eux-mêmes. Voilà comment, de quelle façon indirecte, M. Rashdall prouve la création par Dieu des esprits[1].

Dieu est le créateur des esprits qui lui ressemblent, qui tout en dépendant de lui sont distincts de lui. Il serait vide de sens de prétendre que l'esprit de Dieu enferme en soi les esprits créés, les contient, M. Rashdall le montre avec force[2]. « Il est à la mode en quelques milieux, écrit-il, de ridiculiser l'idée d'âmes « impénétrables ». Si *impénétrable* signifie qu'une autre âme ne peut pas connaître ce qui se passe dans mon âme, je n'affirme pas que l'âme est impénétrable. Je crois que Dieu connaît ce qui se passe dans mon âme d'une façon infiniment plus complète que ne le peut un être humain quel qu'il soit. De plus, je crois que chaque âme est conservée dans l'existence de moment en moment par un acte continu de la Volonté divine, et ainsi dépend entièrement de cette Volonté, et forme partie d'un même système avec Dieu. D'autre part, je crois que, par l'analogie de mon propre esprit et par l'inspiration de ma conscience morale, je connais imparfaitement et inadéquatement, comme dans un miroir, obscurément, ce qui se passe dans l'esprit de Dieu. Mais si la pénétrabilité doit signifier l'identité, la théorie que les âmes sont pénétrables me paraît surtout inintelligible. La faveur qu'elle rencontre dans certains milieux est due, je crois, entièrement à

requise pour expliquer les faits, il n'y a rien dans notre expérience pour la suggérer, et il y a au contraire bien des faits qui lui sont opposés, *prima facie*. Elle n'écarte réellement pas une seule difficulté : pour une difficulté qu'elle peut sembler écarter, elle en suscite une douzaine de plus grandes. C'est une hypothèse que nous ferons bien d'éliminer comme vaine (*Philosophy and Religion*, p. 96).

1. *Philosophy and Religion*, p. 93-95. (Cf. p. 18.20). *Ultimate Basis*, p. 34.

2. *Ultimate Basis*, p. 34-36. *Personality*, p. 382-390. *Philosophy and Religion*, p. 101-102.

l'influence de cette source très fertile de confusion philosophique — les métaphores spatiales mal appliquées[1]. Il paraît aisé de parler d'un esprit comme étant quelque chose en lui-même et comme faisant pourtant partie d'un autre esprit, parce que nous sommes familiarisés avec l'idée de choses dans l'espace qui forment partie de choses plus vastes dans l'espace — les boîtes chinoises, par exemple, qui sont enfermées les plus petites dans les plus grandes. Un tel mode de pensée est totalement inapplicable à des esprits qui ne sont pas du tout dans l'espace. L'espace est dans l'esprit : l'esprit n'est pas dans l'espace. Un esprit n'est pas une chose qui puisse être ronde ou carrée : vous ne pouvez pas dire que l'intellect de Kant ou de Lord Kelvin mesure tant de pouces sur tant de pouces : également impossible est-il de parler d'un tel être comme étant une partie d'un intellectuel plus extensif[2]. »

M. Rashdall proteste qu'il n'a aucun désir de rien enlever à l'intimité de la communion que l'on peut supposer entre l'esprit divin et l'esprit humain ; mais la communion implique l'existence de deux esprits, et est détruite quand l'union devient une identité. Parler du cœur humain comme aspirant à une union avec Dieu telle qu'elle détruise la distinction personnelle est peut-être une exagération naturelle de la poésie religieuse ou de la rhétorique religieuse, mais quand on veut voir dans ce langage l'énoncé d'un fait littéral, la philosophie rompt la barrière qui sépare la pensée sobre du pur mysticisme[3].

Dira-t-on que si Dieu ne contient pas, n'est pas l'âme humaine dont il est néanmoins la cause, il en résulte que Dieu est « limité », « fini » ? Soit, si l'on veut. Tout ce qui est réel est dans ce sens fini. Dieu est certainement limité par tous les autres êtres dans l'Univers, c'est-à-dire par d'autres moi, puisqu'il n'est pas ces moi. Mais il n'est pas limité par quoi que ce soit qui ne procède pas en dernière analyse de sa propre nature ou volonté ou puissance : en ce sens Dieu pourrait être dit infini[4].

1. Dans le même ordre d'idées, M. Rashdall écrit fort bien : « Je n'objecte pas à ce que l'on soutienne qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers, si seulement on veut se tenir en garde contre les associations matérialistes et spatiales du mot substance : mais c'est une substance qui se révèle en plusieurs consciences différentes » (*Philosophy and Religion*, p. 105).

2. *Philosophy and Religion*, p. 102-103.

3. *Ultimate Basis*, p. 36.

4. *Ultimate Basis*, p. 36-37. *Personality*, p. 391.

III

Il est intéressant de noter que M. Rashdall prend une position intermédiaire entre Berkeley et Leibniz dans la question de la réalité et de la nature du monde extérieur. Berkeley ne s'arrête nulle part à la question de l'existence des animaux. Il semble avoir rangé, avec Descartes, les animaux parmi les choses sensibles et ne leur avoir accordé qu'une réalité dépendante de l'esprit. En somme, dans le système de Berkeley, seuls existent *pour soi* Dieu et les hommes. Pour ces êtres seuls, le *esse* est un *percipere*. Tout le reste n'est qu'idées dont le seul *esse* est un *percipi*. M. Rashdall ne croit pas pouvoir en rester à un spiritualisme aussi restreint. Il croit à l'existence d'âmes animales. Il va même jusqu'à soutenir que nous avons des devoirs envers les animaux[1]. Il est donc bien convaincu qu'il y a chez les animaux une vie psychique, réelle, pour soi : aussi bien déclare-t-il que dans la conscience des animaux il semble y avoir quelqne chose d'analogue à ces trois côtés ou aspects de la conscience humaine : pensée, sentiment, volonté[2]. Mais il se refuse à admettre avec Leibniz que semblable existence psychique progressivement diminuée se trouve aussi dans la plante, à plus forte raison dans le minéral. Dans ses ouvrages et essais, il n'envisage pas de front la question, et l'on ne rencontre guère que de brèves allusions à ce sujet. C'est ainsi que dans l'essai sur la *Personnalité*, il trouve « contestable d'attribuer une activité téléologique, et avec elle sans doute la conscience, à la vie de la plante[3] », ainsi que le fait le professeur Ward.

Au reste, dans ses ouvrages et essais, M. Rashdall ne s'étend jamais bien longuement sur la manière dont il arrive à l'affirmation de l'existence des esprits humains. Il part de cette affirmation comme d'une donnée première évidente par elle-même. A plusieurs reprises, dans la *Personnalité*, il écarte la question : « Beaucoup de problèmes difficiles et intéressants, écrit-il, peuvent être soulevés au sujet de la connaissance que nous avons des autres esprits, mais ces problèmes ne peuvent être traités maintenant[4]. » Plus loin, après avoir dit que « la

1. *Theory of Good and Evil.*, t. I, p. 213-215, 239.
2. *Philosophy and Religion*, p. 44,
3. *Personality*, p. 373.
4. *Ibid.*, p. 383-384.

vie intérieure d'un autre être est pour toujours une chose tout à fait distincte du moi qui la connaît », il ajoute en note : « Je ne puis pas ici analyser davantage comment nous obtenons cette connaissance[1]. » De même, dans la *Base Ultime du théisme*, il remarque : « Jusqu'ici j'ai admis que ma conscience était la seule de l'univers. Je n'entrerai pas maintenant dans la question du processus intellectuel par lequel nous arrivons à croire qu'il y a d'autres esprits que les nôtres dans le monde. J'admets que, de quelque façon, nous avons pris conscience de ce fait[2]. »

Cependant, en quelques lignes très brèves, il ne laisse pas d'indiquer, quoique presque dédaigneusement, la façon dont il conçoit ce « processus intellectuel » : « Comment un moi peut-il connaître un autre moi non pas seulement tel qu'il est pour autrui, mais tel qu'il est pour soi-même ? Je ne peux pas réellement professer beaucoup de sympathie pour la difficulté supposée d'expliquer comment nous connaissons d'autres moi. Cela me paraît être une partie ultime de notre expérience que, par induction, nous inférons de notre connaissance de nous-mêmes l'existence d'autres moi qui sont pour eux-mêmes aussi bien que pour nous. Naturellement il est possible de nier la validité des inférences par lesquelles j'obtiens ce résultat. Je ne me propose pas de discuter cette question plus longtemps... Comme le septicisme, le solipsisme n'admet aucune réfutation décisive, mais il n'emporte aucune conviction[3]. »

M. Rashdall a fini par s'exprimer d'une manière plus explicite dans un article du *Mind :* « Je soutiens certainement que c'est par inférence ou analogie que l'individu atteint la connaissance d'autres êtres. Je ne veux pas dire que psychologiquement l'enfant débute avec une conscience pleinement développée de la distinction entre le *moi* et le *non-moi*, ou entre le *moi* et *d'autres moi*. La distinction entre le moi et le non-moi, entre sujet et objet, émerge graduellement dans le développement de la conscience, et il en est de même pour la distinction entre le moi et d'autres moi. L'inférence est sans aucun doute une inférence inconsciente dans ce sens que l'individu n'analyse pas — et souvent il ne le pourrait pas — le

1. *Personality*, p. 371.
2. *Ultimate Basis*, p. 18.
3. *Personality*, p. 388-389.

processus. Mais il n'est pas nécessaire pour notre but présent d'entrer dans ces questions de psychologie. La vraie question est de savoir si l'individu qui réfléchit peut à l'instant présent justifier sa croyance à l'existence d'autres personnes autrement que par un processus d'inférences à partir des faits de sa propre conscience... Si dans mon expérience je découvre des objets qui ressemblent à mon propre organisme, qui se comportent d'une façon semblable à la façon dont le fait mon propre organisme, n'est-ce pas une inférence parfaitement raisonnable que de conclure qu'il existe une autre conscience semblable à la mienne, qui est *pour elle-même* (avec des différences de détail que très souvent je ne connais pas et ne puis pas connaitre pleinement) ce que je suis pour moi-même ? Si je trouve un autre objet de connaissance qui, se retirant, se remuant, se tord et crie comme cet objet de connaissance que j'appelle mon organisme le fait lorsque je suis dans la souffrance, pourquoi ne puis-je pas inférer que c'est parce qu'il y a une autre conscience qui souffre d'une souffrance plus ou moins semblable à la mienne ? Aucune différence d'opinion quant au sens dans lequel chacun des deux organismes existe indépendamment de la connaissance ou de la sensation de quelqu'un ne peut affecter la validité de cette inférence[1]. » Et enfin, dans *Philosophie et Religion,* après avoir répété sommairement que c'est à partir de l'existence de mon propre moi que j'infère l'existence d'autres moi, il ajoute en note : « Ceci est quelquefois nié par des philosophes, mais je n'ai jamais été capable de comprendre pour quels motifs. Si je connais *a priori* l'existence d'autres hommes, je dois être capable de dire *a priori* quel est leur nombre et de dire quelque chose à leur sujet. Et c'est plus que personne ne prétend[2] ».

Mais alors on ne voit plus très bien pourquoi M. Rashdall se refuse au spiritualisme universel de Leibniz. Sans doute il a déclaré péremptoirement : « Aucune différence d'opinion quant au sens dans lequel chacun des deux organismes existe indépendamment de la connaissance ou de la sensation de quelqu'un ne peut affecter la validité de cette inférence. » Mais a-t-il le droit de tenir ce langage ? Quand on a tant fait que d'admettre l'existence d'âmes humaines multiples, et,

1. *Mind. New Series*, vol. XVIII, 1909, p. 109.
2. *Philosophy and Religion*, p. 110.

qui plus est, d'âmes animales, n'est-il pas arbitraire de nier l'existence d'aucune réalité psychique derrière les apparences végétales, et même derrière les apparences minérales? Où et pourquoi mettez-vous une limite? peut-on demander à M. Rashdall, En la mettant, ne craignez-vous donc pas d'affaiblir l'argument pour l'existence objective des animaux et même de vos semblables? La situation déjà difficile pour Berkeley ne devient-elle pas encore plus intenable pour vous après la concession que vous avez été forcé de faire au spiritualisme universel en admettant l'existence de consciences animales? En somme l'induction à laquelle vous avez recours pour établir l'existence de vos semblables est-elle autre chose qu'une application particulière d'une induction générale qui démontre qu'il y a des réalités, c'est-à-dire des esprits différents du nôtre et indépendants de nos idées derrière nos représentations? Est-il logique d'admettre quelques applications de cette inférence et de récuser les autres? Vous terminez l'un des chapitres de *Philosophie et Religion*, par ces paroles : « Le plus grand service qu'une connaissance même légère de la philosophie puisse rendre à plusieurs de ceux qui n'ont pas le temps d'en faire une étude plus approfondie, sera de leur donner une plus grande hardiesse et une plus grande confiance pour accepter une vue de l'Univers qui satisfait les réclamations instinctives, spontanées, de leur nature morale intellectuelle et spirituelle[1]. » Est-ce que la vue de l'univers que représente le spiritualisme restreint de M. Rashdall ne fait pas violence à ces exigences de la pensée instinctive qui place de l'être derrière les phénomènes sensibles en général, quel que soit le règne auquel ils appartiennent, minéral et végétal aussi bien qu'animal et humain?

C'est dans le compte rendu d'un ouvrage de M. Galloway, publié dans le *Hibbert Journal*[2], que nous devons aller chercher la réponse de notre auteur à ces questions et son argumentation contre le monadisme.

Dans son quatrième essai sur « la distinction de l'expérience intérieure et extérieure[3] », M. Galloway a affirmé que cette distinction ne peut être expliquée adéquatement que si

1. *Philosophy and Religion*, p. 122.

2. *Hibbert Journal*, janvier 1906, p. 436-438.

3. L'ouvrage total de M. Galloway est intitulé : *Studies in the Philosophy of Religion*. (William Blackwood and Sons, London, 1904).

l'on admet des « réalités indépendantes ». Il se rend compte pourtant qu' « il est absurde de supposer que l'objet tel qu'il existe pour une conscience développée ait la même signification abstraction faite de la conscience », et il voit très bien les difficultés de la « chose en soi » kantienne. « Nous admettons, explique-t-il, que les objets de l'expérience extérieure sont des constructions idéales, mais les faits nous forcent à ajouter que ces constructions ne peuvent être que des interprétations valides d'une réalité située au delà. Et en ce qui concerne la distinction entre expérience intérieure et extérieure, nous concluons que l'expérience extérieure a le caractère spécial qui s'attache à elle, parce qu'elle implique directement que le sujet est influencé par des réalités autres que lui-même... On pourrait croire qu'en essayant de rendre justice aux faits de l'expérience extérieure, nous avons atteint une *impasse*. D'un côté il paraît impossible d'expliquer les faits de la perception sensible si l'objet n'existe qu'en tant qu'expérimenté. D'un autre côté, si nous postulons une réalité inconnaissable derrière les choses sensibles, l'unité de l'expérience devient inexplicable. » Telle est l'impasse où nous semblons être acculés : il doit y avoir une réalité extérieure qui est par delà et derrière notre pensée, et pourtant l'idée des choses telles que nous les pensons — objets inanimés dans l'espace — est une absurdité. Le chemin qui conduit hors de l'*impasse*, suivant M. Galloway, consiste à dire que les réalités « transsubjectives » sont elles-mêmes des êtres conscients qui existent pour eux-mêmes. « Il ne semble y avoir aucune raison valide pour que nous n'admettions pas que ce que nous appelons notre expérience extérieure implique la présence, à notre conscience, de diverses substances spirituelles qui sont des sujets à des plans inférieurs de développement. » La conclusion, fait observer M. Rashdall, est substantiellement celle de Lotze dans le *Microcosmus,* sauf que M. Galloway ne suit, pas cet écrivain en réclamant qu'il y ait des réalités spirituelles pour correspondre à chacun des atomes ultimes postulés par le physicien — position que les récentes découvertes et spéculations physiques ont naturellement rendue particulièrement difficile. M. Rashdall estime nécessaire de présenter une critique spéciale de ces vues de M, Galloway, d'abord parce que c'est en somme la doctrine la plus caractéristique exposée dans le livre de cet auteur, ensuite parce que cette conception paraît devenir à la mode

en plusieurs quartiers : ne la retrouve-t-on pas dans l'*Introduction à la Métaphysique* du professeur A. E. Taylor. Voici les trois contre-arguments de M. Rashdall :

1. Une grande partie de la démonstration de M. Galloway va simplement à montrer l'impossibilité de réduire l'univers à la *pensée*. Il insiste avec le professeur Ward et M. Bradley sur l'absurdité de rapports... sans rien à rapporter. « La pensée affirme-t-il, ne peut tirer d'elle-même le contenu de l'expérience. Quelque chose doit être donné... » Les réalités individuelles que M. Galloway postule « ne sont pas dues à une construction idéale, mais sont présupposées par elle, car sans elles la pensée n'aurait pas de faits sur lesquels travailler. » Mais toutes les considérations de ce genre aboutissent uniquement à montrer que la réalité doit être quelque chose à côté de la pensée. M. Galloway ne paraît jamais se demander si le sentiment et la volonté immédiats des sujets qui nous sont connus dans l'expérience actuelle (hommes et animaux), pris avec l'expérience plus parfaite que la métaphysique nous enseigne à attribuer à un sujet universel (Dieu), ne sont pas suffisants pour constituer cette réalité que tous les jugements et toutes les relations intellectuelles impliquent : est-il donc vraiment nécessaire d'appeler à l'existence une légion d'esprits pour être les « réalités » dont les rochers et les pierres et les autres objets dans l'espace seraient les représentants phénoménaux pour notre conscience ?

Ce premier argument est-il décisif ? Accordons que l'existence de Dieu soit démontrée : comment affirmerai-je l'existence de mes semblables et des âmes animales ? Est-ce que mon expérience individuelle, prise avec l'expérience plus parfaite que la métaphysique nous enseigne à attribuer à un sujet universel, ne suffirait pas à la rigueur pour tout expliquer ? Qu'est-ce qui m'empêcherait d'admettre que les esprits de mes prétendus semblables ne sont rien d'autre en définitive que de simples possibilités d'expérience pour le mien ? Je veux bien qu'il y ait, pour affirmer l'existence de mes semblables, des raisons morales qui n'existent pas pour affirmer l'existence de monades végétales, minérales. Mais ces raisons morales diminuent quand je passe de l'existence de mes semblables à celle des animaux, et quand je descends l'échelle de la vie animale jusqu'à ces représentants du règne animal que l'on peut à peine distinguer du règne végétal. En somme des raisons morales directes viennent confirmer le penchant intellec-

tuel spontané que je constate en moi et qui me pousse à admettre la légitimité de certaines inductions par lesquelles j'affirme l'existence de réalités psychiques analogues à ma conscience en sus de moi et de Dieu. Ne puis-je pas, ne dois-je pas dire que les mêmes raisons morales m'engagent indirectement à admettre la légitimité de l'extension de cette inférence au monde végétal et minéral? Car, si je l'arrête *arbitrairement*, ne pourrais-je pas l'arrêter plus tôt? Et alors l'induction en elle-même conserve-t-elle un caractère vraiment probant, même quand elle s'applique aux animaux, même quand elle s'applique aux individus humains? Comme l'ont fort bien dit à maintes reprises MM. Renouvier et Pillon, il est impossible d'admettre une nature animale en dehors de nos propres représentations et de n'admettre pas une nature végétale, et, de proche en proche, tout le système du monde dit matériel, tant les liens sont serrés et les transitions indéniables entre toutes ces choses qui s'impliquent.

2. M. Galloway insiste beaucoup sur l' « inévitabilité » de nos expériences, de ce que nous appelons « objets extérieurs » : il y voit l'indication d'une réalité autre que le sujet lui-même. Il insiste beaucoup aussi sur l'harmonie (au milieu de la diversité due aux différences de nature ou de situation) entre les expériences des différents sujets. « La manifestation soudaine à différents esprits, la consistance, l'inévitabilité de l'expérience que nous appelons X devient tout à fait inintelligible » sans l'admission d'une réalité qui est autre que l'expérience elle-même. — Sans aucun doute, réplique M. Rashdall, l'inévitabilité de ces expériences implique qu'elles ont une cause en dehors du sujet, et la similitude des expériences de différents sujets implique que le monde n'est pas simplement l'expérience de tel sujet particulier, ou d'une collection de sujets séparés et hétérogènes qui ne formeraient pas une sorte de tout ou n'y participeraient pas. « Mais je n'ai jamais pu comprendre pourquoi la cause « extérieure » demandée ne serait pas la volonté de Dieu, ou pourquoi l'élément d'identité dans les expériences de différents sujets ne serait pas simplement une identité dans le contenu des expériences diverses, qui toutes sont en un certain sens des reproductions partielles de l'expérience de cette « universelle conscience de soi » qui est le fond ultime de l'être de tous les sujets inférieurs. Sûrement mon mal aux dents est tout aussi « inévitable » que le seau à charbon sur lequel je bronche, et je

suis même fondé à croire que pour d'autres sujets le mal aux dents est très semblable à ce qu'il est pour moi. Pourquoi devrais-je appeler à l'existence un seau à charbon spirituel pour expliquer le phénomène ultime, et ne pas évoquer un mal aux dents en soi, extérieur, pour expliquer la naissance en moi et en d'autres de ce mal si désagréable ? Certainement mon mal aux dents doit avoir une cause en dehors de lui-même, et M. Galloway admet que les réalités ultimes sont spirituelles ; mais je ne vois pas de nécessité à inventer une substance spirituelle spéciale et à déclarer qu'elle est la cause du seau à charbon dans un cas et de mon mal aux dents dans l'autre. Je puis ajouter que Lotze, qui jadis adopta cette position, a admis dans la *Métaphysique* qu'elle n'était pas strictement réclamée par ses prémisses, et que, pour satisfaire au besoin que nous éprouvons d'un objet autre que les états subjectifs d'un sujet même universel, il suffisait de recourir à la distinction entre Dieu et ses états changeants. Je puis observer que M. Galloway ne fait aucun usage subséquent de son hypothèse, et que la conception générale qu'il se fait de l'univers n'en paraît pas le moins du monde affectée. »

Quel que soit le jugement qu'on doive porter sur la métaphysique particulière de Lotze et de M. Galloway, on peut se demander si l' « illustration » empruntée par M. Rashdall au mal de dents et au seau de charbon est tout-à-fait concluante. Le parallélisme ne serait-il pas plutôt celui-ci :

Sensation pénible de choc — douleur du mal aux dents.

Seau à charbon — nerfs altérés, lésés.

Si M. Galloway admet un « seau spirituel », il admettra aussi des « nerfs spirituels »... Ou plutôt il dira — du moins il pourra et devra dire — qu'on ne doit pas représenter la théorie du spiritualisme universel comme impliquant l'admission d'âmes distinctes derrière chaque partie des apparences matérielles qu'il nous aura plu de séparer par un morcelage artificiel. Le monadisme n'implique pas que je doive croire à l'existence d'une âme de mon porte-plume, d'une âme de mon encrier, etc.

3. La considération principale qui a conduit Lotze à sa théorie des réalités spirituelles a été le sentiment que, sans une telle hypothèse, le monde serait en quelque façon irréel et notre connaissance un faux-semblant ou une illusion : dans l'hypothèse qu'il adopte, le monde de la matière et du mouvement est la représentation, dans l'espace, du monde

des réalités spirituelles et non-spatiales agissant l'une sur l'autre et produisant l'une dans l'autre des changements internes d'état. « Mon propre sentiment au sujet de cette conception, déclare M. Rashdall, c'est que nos jugements ne sont pas rendus plus objectivement valides par l'adoption d'une telle hypothèse. La proposition que l'atome spatial A meut l'atome spatial B, serait, nous assure-t-on, une illusion dans l'hypothèse idéaliste ordinaire, mais je ne puis pas voir comment elle pourrait devenir moins illusoire parce que, en fait, un atome non-spatial produirait quelque changement interne d'état dans un autre atome non-spatial. Vous pouvez appeler l'atome spatial « apparence » de l'atome non-spatial ; mais dans quel sens est-ce une apparence ? Un atome dans l'espace poussant un autre atome a sûrement assez peu en commun avec une âme influençant une autre âme : mon jugement échoue donc entièrement à correspondre d'une façon quelconque à la réalité. Une bonne part du langage de M. Galloway semble exposée au même genre de critique. Il admet que les objets de l'expérience extérieure sont des « constructions idéales », mais il affirme qu'ils sont « des interprétations valides d'une réalité au-delà ». Pourquoi « valides » ? J'échoue à percevoir comment une pierre frappant une autre pierre peut-être une représentation valide d'un état de conscience dans un autre esprit qui ne connaît rien de ce que j'appelle pierre, mouvement, choc. Les qualités sensibles des objets extérieurs sont décrites comme des « représentations dans la conscience de l'interaction entre des substances spirituelles ». J'aurais été enclin à dire : représentations erronées (misrepresentations) ».

Ne pourrait-on pas se servir de ces remarques spécieuses de M. Rashdall pour ébranler l'affirmation de l'existence des consciences animales et des consciences humaines en dehors de Dieu et de moi ? S'il n'y a pas identité réelle entre la monade et son « apparence », y a-t-il identité réelle entre mes semblables humains et leurs apparences physiques ? La situation est au fond la même. Un mouvement du bras de mon prochain me donnant un coup d'épée au travers du corps, pourrait-on dire, a sûrement assez peu en commun avec une âme influençant une autre âme. Douterai-je cependant que ce mouvement ne soit la traduction d'un état de conscience d'autrui se rapportant au mien état de conscience ? Dans le cas de l'animal et de l'homme, des mouvements, des

chocs, sont pour moi l'indice de la présence et de l'action d'êtres spirituels semblables à moi. Or ces mouvements, — ces chocs, ces idées, dirait Berkeley, — sont au fond de même nature partout, lorsqu'il s'agit de la plante comme lorsqu'il s'agit de l'animal. Si je devais cesser d'interpréter des indices *analogues* d'une façon *analogue* quand je passe de l'animal au végétal, cette renonciation arbitraire à un mode d'inférence que j'avais jugé valide jusqu'alors m'obligerait à reviser ma croyance et à douter de l'existence des animaux et des hommes. Comment pourrais-je admettre que les mêmes sortes d'indices qui, dans le cas des hommes et des animaux m'amènent à situer derrière eux non seulement la pensée et la volonté de Dieu, mais des réalités spirituelles distinctes et indépendantes, ne m'autorisent plus à placer derrière eux, dans le cas des végétaux et des minéraux, de semblables réalités pour soi ? Il serait assez naturel alors que je parle d'illusion, de tromperie, de mensonge. Le vice, pour ne pas dire le sophisme de toute cette argumentation de M. Rashdall, c'est qu'il y passe prudemment sous silence sa foi en l'existence des âmes humaines et animales, ou du moins c'est qu'il ne nous dit pas — mais il l'a dit ailleurs — comment et pourquoi il y arrive, c'est qu'il ne nous dit pas comment il croit pouvoir les affimer tout en niant les monades végétales et minérales.

« Quand on me dit, objecte M. Rashdall, que ce que je considère comme étant une pierre, est en réalité une âme qui est « représentée » par la pierre, je suis enclin à dire : « mal représentée » (misrepresented). Assurément il n'y a aucun rapport nécessaire entre les monades cachées sous le voile matériel de l'apparence *pierre* et cet ensemble de phénomènes sensibles dont le groupement constitue ce que nous appelons pierre. Mais il n'y a non plus aucune ressemblance intrinsèque, aucun rapport nécessaire, entre telle idée, tel sentiment, telle décision de mes semblables ou de moi-même et tel ensemble de phénomènes sensibles qui constituent telles modifications et tels mouvements des organismes. Si l'absence de ce rapport nécessaire, de cette ressemblance intrinsèque n'empêche pas les phénomènes sensibles de signifier dans le second cas des réalités spirituelles pour soi, cette absence ne saurait non plus empêcher des phénomènes sensibles analogues d'avoir la même signification dans le premier cas. Berkeley se fondait sur le caractère arbitraire, contingent,

des rapports de ce genre pour établir l'existence de Dieu. Il y voyait quelque chose d'analogue au langage qui exprime la pensée au moyen de mots qui n'ont ni ressemblance ni rapport nécessaire avec elle. Que le mouvement musculaire par lequel s'accuse la volonté de mes semblables suggère à mon esprit l'idée qu'un autre homme est devant moi, cette connexion contingente comporte une explication unique : la volonté constante du Créateur. C'est un symbolisme arbitraire, un langage. Mais si Dieu se sert de signes arbitraires qui n'ont aucune ressemblance ni aucun rapport nécessaire avec les choses qu'ils représentent, pour me suggérer et me révéler l'existence et l'action de mes semblables, n'est-il pas raisonnable d'admettre que là où je ne puis décidément trouver des êtres humains derrière les signes sensibles, je dois croire néanmoins que Dieu emploie ces signes sensibles pour me suggérer et me révéler encore des êtres analogues à moi, des esprits, dont la différence avec mon esprit correspond à la différence qui existe entre leur traduction sensible et la traduction sensible des êtres humains ?

« Quand on dit qu'une âme est représentée par la pierre, je suis enclin à dire : mal représentée. » Le terme *mal représenté* est exact, il l'est peut-être plus encore que ne le croit M. Rashdall, et, sans y voir aucune objection sérieuse contre le monadisme, nous pouvons bien l'accepter non seulement pour la pierre, mais pour la plante, pour l'animal, et pour l'homme lui-même, s'il est vrai, comme nous le croyons, que la forme de sensibilité qui est l'espace, altère et fausse notre connaissance et notre aperception des réalités spirituelles. Il se peut bien certes que M. Galloway ait tort de soutenir que les représentations spatiales sont des représentations « valides » : tout dépend du sens que l'on donne à ce mot.

M. Rashdall reconnaît qu'il serait possible d'avouer que notre connaissance est une « misrepresentation » partielle de la réalité située au delà, et de maintenir l'inévitabilité de la division entre l' « apparence » et la « réalité ». Telle est, remarque-t-il, la position de M. Bradley. Mais une conception de cette sorte emporterait M. Galloway bien loin, sur un chemin où il n'a aucun désir d'entrer, car elle préparerait les voies à la conclusion que même les monades spirituelles, malgré qu'elles aient l'air de se suffire à elles-mêmes, ne sont qu'une représentation plus ou moins fausse et irréelle, une « misrepresentation » d'une réalité autre qu'elles-mêmes.

— On peut répondre à M. Rashdall que la conséquence n'est pas forcée. Il m'est loisible de croire que ma connaissance de la réalité en tant qu'elle est conditionnée par l'espace est une « misrepresentation » partielle, et que je dois distinguer entre l'apparence spatiale et la réalité spirituelle — sans me trouver contraint d'admettre que les réalités spirituelles qui n'ont rien à voir avec l'espace soient des représentations vraies ou fausses d'autre chose que d'elles-mêmes. Je puis très bien admettre par exemple que si je dis : Dieu est un rocher, le mot *rocher* est une métaphore inadéquate pour exprimer certaines qualités spirituelles (fermeté de caractère, permanence, immutabilité, etc.) sans être obligé de penser que ces qualités spirituelles elles-mêmes soient le symbole de je ne sais quelles qualités occultes, nouménales, le symbole de je ne sais quel X. Le monadisme de Leibniz, de Lotze, de M. Galloway ne conduit pas forcément à l'agnosticisme du kantisme orthodoxe ou à l'absolutisme de M. Bradley.

Naturellement si on accepte une sorte de néo-monadisme, l'argument idéaliste en faveur de l'existence de Dieu paraît compromis, du moins sous la forme que lui donnait Berkeley. Si la nature physique est en son fond un ensemble de consciences, il n'est pas nécessaire de recourir à un esprit divin pour donner à la nature une existence indépendante de moi ou indépendante du genre humain. Le monde que je vois n'existe que si je le vois, mais le monde que je vois n'est que la traduction mécanique, pour moi, de réalités psychiques qui existent sans moi, qui existaient avant moi et qui existeront après moi. Il n'est donc plus nécessaire, semble-t-il, de recourir à l'existence de Dieu. Le genre humain peut disparaître sans que disparaisse le monde. Le monde existait bien avant qu'existât le genre humain.

Mais si l'argument de Berkeley reproduit par M. Rashdall se trouve ébranlé, on peut lui substituer l'argument, également idéaliste, présenté du point de vue rationaliste, apriorique, par Renouvier et fondé sur la multiplicité et l'harmonie des *lois* qui régissent les êtres spirituels dont l'ensemble compose l'univers. Les lois n'étant pas des êtres, mais des idées doivent être pensées par un esprit, leur multiplicité et leur harmonie réclament une conscience une où elles se rejoignent et se groupent dans leur unité synthétique. Les êtres inférieurs existent pour eux-mêmes, ils existent, que ma pensée s'y

applique ou qu'elle s'en détourne. Ils se perçoivent. Mais autre chose est de percevoir son être, autre chose de percevoir les rapports universels et constitutifs de tout être. D'une telle perception qui est une véritable connaissance et qui suppose une intelligence non pas virtuelle, mais pleinement actuelle et développée, les esprits humains sont incapables. Comment serait-il possible d'attribuer à des demi-consciences la connaissance des rapports et des lois auxquels manque le support de notre propre pensée ? Si nous pouvons supposer que des phénomènes correspondant à nos sensations possibles se déroulent en dehors de notre conscience dans des monades étrangères, et assurent ainsi la réalité du monde extérieur, pouvons-nous attribuer à ces mêmes monades la connaissance des rapports et lois de l'univers et garantir ainsi à ces rapports et à ces lois une existence indépendante de la nôtre ? Aussi bien, sans la croyance en Dieu, les faits nous contraindraient à supposer en tout état de cause un temps où les consciences inférieures, seules et sans l'homme, auraient suffi à cette énorme tâche qui déconcerte aujourd'hui notre pensée. L'homme n'est apparu qu'au terme d'une longue évolution. Ce sont les consciences rudimentaires qui ont précédé les consciences plus développées, et l'évolution coïncide avec un progrès dans la netteté et la force des consciences échelonnées. Il faudrait donc bien que les consciences les plus basses aient pensé les lois de l'univers longtemps avant l'apparition de l'homme. Est-ce leur faire injure que de les en soupçonner incapables ? Pour assurer la réalité des lois et des rapports étrangers et antérieurs à toute conscience humaine, pour empêcher que la nature s'en aille en poussière, pour faire que l'univers soit vraiment un, ce n'est pas assez de compléter les esprits humains par des consciences inférieures ; il faut subordonner l'ensemble des consciences cosmiques à un esprit supérieur, conscience assez parfaite pour n'avoir pas besoin de dépendre d'une autre conscience.

M. Rashdall lui-même a entretenu assez nettement ce genre d'argument qui subsiste intact après correction de l'étroitesse excessive de son spiritualisme cosmique : « Il est impossible, a-t-il écrit par exemple, de concevoir les lois de la nature comme ayant leur existence simplement dans nos esprits transitoires ou comme des propriétés d'une matière existant par elle-même. L'objectivité de nos jugements ordinaires sur les faits impliquent pour leur justification l'exis-

tence d'un Esprit Universel »[1]. Et ailleurs, réfutant la doctrine pluraliste de M. Mac Taggart qui admet une multiplicité d'âmes coéternelles lesquelles, s'incarnant, deviendraient les individus humains, M. Rashdall écrit : « Le monde doit être une unité ; il ne comprend pas simplement des âmes, mais des âmes en relation et rattachées ensemble qui forment un système. Mais un système... pour qui ? L'idée d'un système qui n'est pas *pour* un esprit quelconque n'est pas ouverte à un idéaliste ; et l'idée d'un monde dont chaque partie est connue à quelque esprit, mais qui n'est pas connue comme un tout à un esprit, est presque aussi difficile. Où donc est l'Esprit qui connaît le tout, c'est-à-dire tout le système d'âmes avec le contenu de chacune ? On ne pourrait lever la difficulté qu'en attribuant à chaque âme l'omniscience, et peut-être est-ce là réellement la pensée de M. Mac Taggart. Mais alors surgit la difficulté d'attribuer à chaque âme en tant qu'elle est extra-temporelle l'omniscience, et en même temps l'ignorance en tant qu'elle occupe une position dans la série du temps[2] ».

On voit quelle est la situation métaphysique de l'Idéalisme personnel d'Oxford tel qu'il est brillamment représenté par M. Hastings Rashdall. Il a pour ancêtre immédiat l'immatérialisme de Berkeley, mais il corrige et complète l'empirisme anglais par le rationalisme allemand. M. Rashdall affirme l'activité propre de l'esprit. Il admet avec Kant des catégories de l'entendement. Rejetant d'autre part l'inconnaissable noumène, il élargit partiellement, quoique insuffisamment encore, le spiritualisme si réduit de Berkeley, en ajoutant à Dieu et aux âmes humaines des âmes animales qui leur sont analogues et en se plaçant ainsi à mi-chemin entre Berkeley et Leibniz vers lequel il tend malgré lui. Enfin, tout en reproduisant la démonstration proprement berkeleyiste de l'existence de Dieu, démonstration qui est de tendance plutôt empiriste, il pressent l'argument renouviériste fondé sur la multiplicité et l'unité des lois, qui est de tendance plutôt rationaliste.

Pour compléter l'esquisse de cette synthèse métaphysique intéressante et originale, il faudrait — ce que nous espérons pouvoir faire dans une seconde étude — définir la position de

1. *Ultimate Basis*, p. 40.
2. *Personality*, p. 393, note.

M. Rashdall en morale et en théodicée, apprécier les motifs qui poussent ce partisan de la morale rationnelle du devoir à rejeter avec décision la croyance à la liberté, et discuter la solution que ce théiste déterministe croit pouvoir donner au problème du mal en renouvelant à sa manière les théories hypothétiques de Stuart Mill sur l'impuissance d'un Dieu dont la bonté est absolue, mais dont la volonté se heurte à d'infranchissables limites.

HENRI BOIS.

UNE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION[1]

On se rappelle les nombreux moments où Ch. Renouvier, en souvenir du célèbre *Pari* de Pascal, tentait d'ériger en attitude constante ce qui ne fut, chez l'auteur des *Pensées*. qu'un moment tragique. Parier pour ou contre Dieu est un geste tragique, attendu qu'il équivaut, dans l'esprit de Pascal, à jouer notre salut ou notre damnation. Le pari constant de Ch. Renouvier est d'une importance capitale, quelques-uns iraient peut-être jusqu'à dire : d'une gravité souveraine. Mais de gagner le ciel ou de se vouer à l'enfer, il n'est pas question. Il s'agit simplement de faire son métier d'homme et de le faire selon la vérité de la vie. Il s'agit dès lors, d'atteindre cette vérité.

Or, pour l'atteindre, le pari est-il inévitable ? Le pari du joueur certes, on peut l'éviter. On doit même l'éviter si le joueur ne parie qu'en vertu de raisons injustifiables et sur des indices dont la signification, à beaucoup d'égards, dépend exclusivement de son bon plaisir. Il est un superstitieux au fond de tout parieur. Et en fait de superstition, chaque individu a les siennes. Le pari du philosophe est d'une tout autre nature. Il reste pari cependant. Et nul penseur n'y échappe.

Car pour ce qui est de la notion et des fondements du pari, son objet véritable n'est pas un événement futur. Il ne s'agit pas de savoir quelle boule sortira de l'urne : sera-ce la noire, la blanche ou la rouge ? Il s'agit de savoir si les différentes « valeurs » de la vie ont droit, de notre part, à une égale confiance. Une réponse catégorique à la question impliquerait une omniscience assurément interdite à l'homme, à supposer

1. *Philosophie de la Religion* par J.-J. Gourd, 1 vol. in-8 (306 p.) de la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1911.

même que dans la compréhension de l'idée d'omniscience aucun élément contradictoire ne se laissât glisser : et de cela, rien ne nous assure. Le pari du philosophe a donc pour matière une façon de concevoir la vie et de la vivre. Et le ferme propos de parier sous-entend qu'il est une droite manière de vivre ; celle-ci *ou* celle-là, mais non indifféremment.

Cette attitude de parieur en face d'une vie dont on ignore le dernier et le premier mot — le dernier est celui qui, tout d'abord, inquiéte, — n'est point sans analogie avec celle des sceptiques. Elle est, en son fond, sceptique, s'il n'est pas contradictoire d'aimer la vérité de toutes ses forces et, dans l'impossibilité de la voir venir à soi, d'aller vers elle, en décidant à l'avance du signe auquel on la reconnaîtra.

C'est précisément cette décision qui fait le pari. Nous la jugeons inévitable si des cas se présentent où l'abstention équivaut à un vote. Et il s'en présente de tels. L'homme qui ne veut rien ni savoir ni conjecturer, ni présumer en dehors de ce qui est *matter of fact* est un votant par abstention. Il parie contre Pascal. Mais, comme Pascal, il parie. Il tient pour non avenues les valeurs morales et, à plus forte raison, les valeurs religieuses de la vie. Qu'il vive comme s'il les respectait et cela, sans le moindre désir de feindre, il est possible. Le nombre de ceux qui agissent et se passent de justifier leurs actes est plus que légion. Le nombre est considérable des gens honnêtes auxquels il n'arrive guère d'affirmer le devoir, si ce n'est occasionnellement, du bout des lèvres, et par esprit de conservation sociale.

Nous n'avons pas encore prononcé le nom de J.-J. Gourd. Ce n'en est pas moins à lui que, dès les premières lignes, nous pensions. Que Pascal ait été son modèle, on en pourrait douter. Mais s'il nous remémore Pascal, ce n'est point seulement par sa doctrine des trois dialectiques, si voisine de la théorie des « différents ordres ». Cette théorie éloquemment résumée naguère par M. Fouillée dans son *Histoire de la Philosophie*, autorise l'attribution éventuelle à Pascal d'une philosophie orientée vers le kantisme, encore qu'on puisse se demander si véritablement Pascal eut une philosophie. C'est là d'ailleurs une question réservée. Rappelons seulement la différence, esquissée par nous, entre le pari de Pascal et celui de Renouvier. Ajoutons que, s'il faut inscrire le nom de J.-J. Gourd — et il le faut — sur la liste des « parieurs », c'est assez loin du nom de Pascal, et beaucoup plus près du nom

de Renouvier. M. Boutroux n'a décidément pas eu tort, dans sa préface à la *Philosophie de la Religion*, de rapprocher J.-J. Gourd de Pascal. Aux raisons d'un tel rapprochement invoquées par M. Boutroux nous avons cru devoir en ajouter d'autres. Et nous les avons tirées d'une thèse très ancienne sur la *Foi en Dieu* soutenue devant la Faculté de Théologie de Genève pour l'obtention du grade de licencié. Là, J.-J. Gourd, devançant W. James, affirmait « l'expérience religieuse ». Mais au lieu de l'établir par des témoignages de conversions, d'événements instantanés, presque de catastrophes, il s'appuyait sur sa propre expérience et il dotait l'homme d'une faculté de perception ayant le divin pour objet. Nous n'avons point à juger la doctrine. En omettant de le constater, nous présenterions sous un faux jour cette philosophie de la religion, dont le mouvement pragmatiste contemporain a pu renouveler les énergies, mais qui n'en est point, tant s'en faut, une émanation directe. Et donc, si l'on veut lire *La Philosophie de la Religion* comme elle doit être lue, on fera bien de lire, tout d'abord, la *Foi en Dieu*. Cette dissertation n'est intéressante que pour l'histoire des idées de l'auteur. Elle est quand même, pour cette histoire, de première importance. Là est l'origine du « pari » dont nous parlions en commençant. — Où est le pari, nous sera-t-il objecté ? Celui qui s'appuie sur la perception de l'externe pour affirmer le monde « ne joue pas » l'existence de ce monde. Il se déclare subjugué par son évidence. Pareille à cette évidence est celle de la perception du divin dans l'écrit sur la *Foi en Dieu* ! — D'accord. On n'aurait guère à nous prier longtemps pour nous faire consentir à juger cet écrit comme le jugèrent, sans doute, et les juges de l'auteur et l'auteur lui-même : c'est l'œuvre d'un étudiant en théologie, au courant des travaux de son époque en matière de métaphysique religieuse, indépendant d'esprit, capable de critique, sans doute, dogmatique néanmoins par ses conclusions et par son attitude. Le philosophe que sera plus tard J.-J. Gourd pourra se dispenser de démentir ces conclusions. Toutefois, s'il paraît ne plus se ressouvenir de son premier ouvrage, c'est que le passage de l'attitude dogmatique à l'attitude critique, et de celle-ci à l'attitude pragmatiste des dernières années, presque des dernières heures, ne dut s'accomplir, ni sans secousse, ni sans rupture apparente avec un passé dont, si l'attention se détourne, les traces et les effets subsistent. Il y eut là un de ces curieux et féconds exemples

de solidarité personnelle comme, pour en trouver dans la vie de tout penseur, il n'y aurait vraisemblablement qu'à se mettre en quête. L'auteur de la *Foi en Dieu* eût jugé contradictoire de parier pour une vérité dont il s'affirmait certain : il était alors à l'apogée de son dogmatisme. Mais, dès ce temps-là, le théisme et, l'on peut ajouter le christianisme de J.-J. Gourd avait poussé des racines indestructibles. Un jour allait venir où il trouverait place dans une philosophie animée de l'esprit kantien. Là, au lieu de « s'imposer » comme naguère, il se « proposerait » en affectant les allures d'un objet de croyance ou de dilemme, ou d' « option ». Les croyances de J.-J. Gourd ont changé de forme, elles ont à peine changé de matière.

Si nous avions à étudier l'ensemble de son œuvre, nous insisterions sur les rapports étroits qui unissent les tendances dogmatiques de la première philosophie aux tendances nettement criticistes de la seconde période, à laquelle nous devons le *Phénomène*, œuvre d'une rare vigueur, difficile à pénétrer, mais aussi profonde que vigoureuse, et où sont posés les fondements d'un dualisme radical. Cette philosophie « phénoméniste », en un sens tout nouveau, il est vrai, attestait l'influence de Kant, de sa discipline, oserai-je dire, plus encore que de sa doctrine. Elle n'était que le prélude de démarches futures dont les *Trois Dialectiques* devaient, sensiblement plus tard, résumer les résultats. Ce n'allait être, encore, que l'avant dernière étape, s'il convient d'attribuer à la *Philosophie de la Religion* la valeur et les caractères d'une synthèse générale ; et tel est assez notre avis. Mais pour se rendre cette philosophie familière, s'il convient de s'arrêter devant Kant, il nous paraît indispensable de s'élever jusqu'à Platon, car l'idéalisme de Gourd est aussi rigoureux que celui du *Parménide* et du *Sophiste :* avec cette différence toutefois, qu'on peut attribuer à Platon un idéalisme radical attesté par l'importance assignée dans le *Sophiste* à l'idée de l'*Autre*, laquelle se présente coordonnée à l'idée du *Même*. Dans la doctrine de Gourd, si je l'ai bien comprise, l'individu est incoordonnable, il est hors la science, « hors la loi ».

L'idée de l'incoordonnable domine la *Philosophie de la Religion* comme elle dominait naguère les *Trois Dialectiques*. Cette idée n'est peut-être pas nouvelle ; elle est même d'une ancienneté fort reculée, si l'on est en droit de nommer « incoordonnable » la matière du *Timée*, source du dualisme platonicien. Dans la pensée de Gourd, l'incoordonnable est le

fondement de la philosophie morale et, après elle, de la religion. Il diffère profondément, par suite, de l'incoordonnable platonicien élément rebelle, indiscipliné, ennemi de l'ordre, élément qui tire de son infériorité les motifs de sa rébellion. L'incoordonnable de J.-J. Gourd — et là est l'originalité de la doctrine — n'est tel qu'en raison de sa supériorité. Le monde de la science redevient ainsi que chez Platon celui de la διανοία, mais au sommet de la dialectique s'il faut faire une place à l'ἀνυπόθετον, il faut renoncer à voir dans cet absolu le suprême intelligible objet de la véritable science. L'absolu n'est pas inconnaissable, et notre philosophe n'est guère ami de l'agnosticisme mais il étend bien au delà du savoir positif la sphère de la connaissance. Nous connaissons plus de choses que nous n'en pouvons coordonner; et le positivisme, selon J.-J. Gourd, est deux fois dans l'erreur : une première fois, car il identifie le « connaître » au « savoir »; une deuxième fois, car il traite d'illusoires des objets de connaissance distincte sous le seul prétexte qu'ils feraient éclater les cadres de la science s'ils tentaient de s'y faire une place. La réalité des incoordonnables, le droit de les affirmer et de les maintenir hors du plan de la science, telle est la première thèse de Gourd.

Ces incoordonnables resteront-ils dans notre esprit à l'état d'archipel ? A côté des connaissances scientifiques faudra-t-il doter la pensée de notions, en quelque sorte, « marginales » distantes les unes des autres ? L'impossibilité d'en former un « continent » n'équivaudrait-elle pas à leur dénier toute valeur, toute objectivité éventuelle ? Ce que l'on ne peut coordonner, ce qui reste à l'état de « cause errante » — ainsi Platon appelait-il la matière — peut toujours être taxé d'illusion. J.-J. Gourd n'a eu garde de négliger l'action. D'où sa seconde thèse : les éléments réfractaires à la dialectique théorique comme à la dialectique pratique sont précisément coordonnables entre eux, en tant qu'ils participent de l'absolu. Peut-être vaudrait-il mieux dire « participables » que « coordonnables ». Ils ne rentrent pas, à proprement parler, les uns dans les autres. Ils se correspondent. Ils correspondent à l'absolu; ils l'environnent à distance; ils lui font cortège.

Ainsi présentée, la doctrine de J.-J. Gourd fait de nouveau songer à celle de Platon chez qui l'idée du Bien, élevée au-dessus de toutes les autres, en admet au-dessous d'elles qui la séparent du monde géométrique et du monde sensible,

dans lesquelles on dirait qu'elle se réfléchit directement et se reconnaît.

J.-J. Gourd ne s'est pourtant jamais apparu sous les traits d'un pur platonicien. Il nomme, il est vrai, Platon et Parménide. Je ne me souviens pas avoir souvent rencontré dans ses livres, le nom de Kant. C'est pourtant de Kant qu'il procède. Car la doctrine qui distingue entre la Raison Pure et la Raison Pratique ouvre la porte à celle des incoordonnables. J.-J Gourd peut bien rappeler Pascal. C'est toujours à la condition préalable de faire graviter la philosophie de Pascal vers la doctrine de Kant. — J.-J. Gourd dira-t-on trouve dès la dialectique théorique, un objet susceptible de devenir celui de la Religion : l'Infini, l'Absolu. Pareillement Kant prépare une philosophie éventuelle de la liberté dès la discussion des antinomies. — J.-J. Gourd, toutefois, s'il ne renouvelle pas cette discussion, laisse entendre qu'il n'accepterait ni la manière dont Kant la dirige, ni la manière dont il la termine. A la conception d'un infini extensif dont il ne conteste pas le caractère antinomique, J.-J. Gourd substitue celle d'un infini intensif. On ne parvient pas à réaliser l'infini. Mais on peut faire effort pour embrasser la totalité. Et c'est l'énergie, l'intensité de l'émotion dont cet effort s'accompagne, qui donne à la notion d'infini sa valeur. Que l'infini soit incoordonnable par essence : il se peut. L'ordre de la connaissance extensive lui est fermé. Reste la connaissance intensive à laquelle on ne saurait refuser tout contenu, et qu'il faudrait se garder de confondre avec l'émotion ambiante. Le trouble dans lequel l'idée de l'absolu jette l'âme religieuse n'empêche point notre pensée de s'y appliquer et d'en entamer l'élaboration, si l'on peut ainsi dire. J'aperçois, néanmoins, un tributaire de Kant dans cet autre philosophe de Genève moins glorieux qu'Ernest Naville, plus profond néanmoins et plus indiscutablement original qui fut J.-J. Gourd. Mais c'est un tributaire d'avant-garde et qui est l'unique architecte de sa philosophie.

En voulez-vous une preuve nouvelle, plus décisive encore que les précédentes ? Je la trouve dans le caractère franchement pragmatiste de la méthode. Pragmatisme et dogmatisme s'excluent, on le sait ; mais non criticisme et pragmatisme. Le criticisme qui se retire devant le pragmatisme rend inévitable, à notre avis du moins, l'abdication de la philosophie. Tel n'est point le pragmatisme de J.-J. Gourd dans sa philosophie religieuse. Il se greffe sur une doctrine d'esprit criti-

ciste : il en est l'aboutissant, non le substitut. L'idée de valeur apparaît au sommet de la doctrine pour se subordonner celles de « fonction » et « d'être », non pour les remplacer. Ce qui légitime la religion, du point de vue de la valeur, c'est « l'agrandissement de l'esprit », ce qui la justifie du point de vue de l'être, c'est l'idée de l'absolu, dont la réalité inconditionnée plane au-dessus des catégories. Une valeur créatrice de son propre objet aurait peut-être droit à l'épithète de « fiduciaire ». Elle vaudrait exclusivement par la confiance inspirée à ses possesseurs, confiance dont il ne serait que sage de la reconnaître indigne. Un Dieu étranger à la raison théorique ne mériterait pas d'être appelé le vrai Dieu. Nous voici déjà à quelque distance du kantisme orthodoxe.

Et ce n'est pas sur le terrain de la Dialectique pratique, qu'il faut s'attendre à un rapprochement. La *Religion dans les limites de la Raison* est une œuvre de « critique » au premier chef. Kant ne l'en a pas moins laissée en marge de sa philosophie. Songeait-il, en l'écrivant, à prolonger la doctrine de la *Raison Pratique*, ou simplement, à la transposer ? Nul ne s'étonnera que les commentateurs postkantiens ne soient guère parvenus à se mettre d'accord. Je serais surpris que la doctrine de J.-J. Gourd donnât lieu, sur ce point, à des indécisions. La *Dialectique religieuse* ne se meut point chez lui dans le plan de la *Dialectique Pratique*. La vie religieuse, certes, implique la vie morale. Elle la surpasse, cependant, et, avant de la surpasser, la dépasse. Elle transforme le lien social en substituant « l'Église » où l'amour rapproche et unit, à la société proprement dite, laquelle, souvenons-nous de Renouvier, implique entre ses membres un état de défensive toujours prêt à passer à l'acte. Elle transforme l'esthétique, en justifiant l'émotion du sublime, et en la dotant d'une valeur qui l'élève au-dessus du sentiment de la pure beauté. Enfin elle engendre la vertu du sacrifice par où l'absolu s'introduit véritablement dans notre vie intérieure. Il faut lire les pages originales et d'une éloquence discrète consacrées par J.-J. Gourd à l'analyse de cette vertu et à la démonstration de ce qui la rend essentiellement incoordonnable. J.-J. Gourd n'en a jamais écrit de plus belles. Je ne puis les transcrire. J'espère en les abrégeant n'en point amoindrir la portée. Dans la pensée de J.-J. Gourd, il est des actes moralement obligatoires, où le degré d'obligation varie en fonction de l'urgence. Il est d'autres actes où l'excellence passe l'urgence et dont elle appa-

raît, en dernière analyse, l'unique raison de les accomplir. Ce sont des actes exceptionnels, hors la loi morale, qui ne sauraient être, sans contradiction, moralement exigibles. N'est-il pas à peu près universellement admis que les paroles de Jésus prêchant les huit béatitudes excèdent de l'infini les bornes de la « sagesse humaine[1] ». Essayez de vivre en pratiquant le pardon des injures, en rendant le bien pour le mal, en donnant aux pauvres tout ce qui est à vous, en ne résistant pas au mal... etc. vous vivrez « en dehors de la morale sociale aussi bien que de la morale individuelle. L'apôtre Paul n'a point célébré vainement la folie de la croix ». Et donc il a compris le caractère profondément incoordonnable du sacrifice. La tradition chrétienne, nous dira-t-on, n'a jamais séparé le sacrifice de l'ordre moral. Elle a eu tort. Elle a nui à l'intelligence du sacrifice et à celle de l'action morale elle-même. « Car enfin si le sacrifice perd son caractère en se rapprochant de la loi, l'action morale perd également le sien en se rapprochant du sacrifice. La vie de chaque jour est dominée par l'idée d'un héroïsme qui ne peut s'y réaliser. Et devant un tel commandement, on écoute, on n'agit pas. En vérité, c'est le plus clair de ce qu'obtiennent les prédications qui confondent ainsi les genres » (p. 135). Ne confondons point les genres et, pour commencer, maintenons la dialectique religieuse hors des limites de la dialectique pratique, et le sacrifice hors de la morale. En nous élevant au-dessus de la loi, le sacrifice nous fait entrevoir un monde affranchi de toute causalité, de toute durée, où l'on échappe à la solidarité du présent avec le passé et l'avenir, où l'on peut faire que ce qui fut n'ait pas été. La rédemption n'a pas un autre but : elle ne vise à rien de moins qu'à l'annulation de la causalité. Et c'est par où il est permis, quand on parle de rédemption, de s'incliner comme devant un mystère. Ne disons point toutefois que les sources du sacrifice rédempteur sont impénétrables et que les « racines de la noble tige » nous demeurent éternellement cachées. Loin de contredire la nature humaine le sacrifice en est l'expression la plus haute.

Telles sont les idées directrices et curieusement originales de ce livre qui honore grandement la philosophie française.

LIONEL DAURIAC.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE

DE L'ANNÉE 1911[1]

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE

ET

PHILOSOPHIE DES SCIENCES

ABRAMOWSKI (Édouard). — **L'analyse physiologique de la perception** (in-12, Bloud, Collection de psychologie expérimentale et de métapsychie ; 120 p.).

L'auteur de cet ouvrage a pris soin de résumer lui-même les principales thèses qui y sont exposées ; nous ne saurions mieux faire que de le citer :

« L'activité nerveuse qui constitue le corrélatif de la conscience n'ont autre chose que la réaction chimique des éléments nerveux avec leur milieu nutritif de la lymphe, réaction dont le résultat est l'assimilation et la désassimilation c'est-à-dire l'acte de nutrition de ces éléments.

« L'activité nutritive des éléments nerveux entraîne aussi l'activité nutritive des autres éléments histologiques de l'organisme, qui leur sont contigus, en produisent ainsi les divers phénomènes moteurs, secrétoires, etc.

« A chacun des états de conscience correspond la formation d'un groupe d'éléments actifs nerveux et autres qui lui est propre ; toute modification d'un état de conscience présente, du côté physiologique,

1. Un certain nombre de notices bibliographiques de l'*Année philosophique* de 1911 sont de la plume de notre collaborateur et ami, M. L. Dauriac. Les initiales de son nom se trouvent au bas de chacune de celles dont il a bien voulu se charger.

une modification qualitative du groupe actif, l'adjonction au groupe de certains éléments nouveaux et la sortie de certains autres.

« Au corrélatif physiologique d'un état de conscience appartient tout ce qui *vit* dans l'organisme à ce moment, c'est-à-dire tous ses éléments actifs ; tous les autres éléments qui sont en dehors du corrélatif, présentent à ce moment l'état de repos chimique, de vie latente. Ce dédoublement de l'organisme en partie *vivante* et en partie *endormie* est sujet à des variations continuelles concomittantes des variations continuelles de la conscience, suivant que des groupes nouveaux se réveillent et que certains groupes précédemment actifs rentrent dans l'état de repos.

« Le corrélatif physiologique d'une perception contient toujours les quatre groupes suivants : 1° le groupe des éléments *sensoriels* périphériques et corticaux, dont l'activité conditionne les qualités sensibles de la perception, en tant que signe réel ; 2° le groupe des éléments *mnésiques* des lobes frontaux, dont l'activité conditionne la reconnaissance de la sensation, en tant qu'objet concret ; 3° le groupe des éléments cénesthésiques, présidant aux fonctions organiques, circulatoires et autres, qui influent sur le ton émotionnel de la perception ; et 4° le groupe des éléments soumis aux excitations des *autres sens* restées à ce moment *inconscientes*, dont l'activité influe néanmoins sur notre manière de sentir la perception consciente. A ce complexus physiologique correspond, du côté subjectif, un seul *état* de conscience, la perception d'un objet, c'est-à-dire une connaissance *sentie* dans l'impression. Sa composition et son hétérogénéité psychique n'apparaît que dans l'acte de la pensée, dans les jugements, qui différencient la perception en une série de concepts qualitatifs, tandis que le point de départ de cette différenciation, l'expérience subjective elle-même, reste toujours simple, tout en exprimant une diversité objective.

« La variation successive des états de conscience correspond aux quatre types de changement physiologique du groupe actif : 1° un nouveau groupe d'éléments s'associe au groupe précédent lequel continue à persister ; c'est le changement qui correspond aux variations subjectives d'une perception et aux jugements ; 2° une partie du groupe actif passe à l'état de repos, tandis que l'autre partie seule continue à fonctionner, c'est le cas des dysgnosies pathologiques ou normales provenant de la fatigue de l'attention ; 3° au groupe actif s'associe un nouveau groupes d'éléments, et en même temps une partie du groupe précédent cesse de fonctionner ; ce changement correspond aux associations des idées ; 4° un groupe actif s'associe au nouveau groupe d'éléments et arrête tout à fait le fonctionnement de ce groupe ; c'est le cas des émotions brusques et des suggestions (p. 118 et suiv.). »

BAJENOFF et OSSIPOFF. — **La suggestion et ses limites** (in-12, Bloud, Collection de psychologie expérimentale et de métapsychie; 117 p.).

L'objet de ce petit livre est d'établir : 1° que la susceptibilité à la suggestion d'un sujet en état de somnambulisme non seulement n'est pas illimitée, mais, au contraire, est très différente selon les cas; 2° que la susceptibilité à la suggestion est un phénomène psycho-physiologique très répandu en dehors des états de l'hypnose et du somnambulisme. Ces deux propositions s'appuient sur un grand nombre de faits intéressants qu'exposent les auteurs.

« Tout le monde, disent-ils en conclusion, n'est pas également facile à hypnotiser, et même les degrés de l'hypnotisme et du somnambulisme sont bien différents selon les individus. Avec beaucoup de personnes on ne peut réussir à revenir à l'état de somnambulisme qu'après la répétition de longs essais où l'on atteint à peine un léger assoupissement...

« On sait aussi, d'un autre côté, que les phénomènes de la suggestion peuvent se constater avec la même évidence aussi bien à l'état de veille que pendant l'hypnose. En dehors des névropathes, la suggestion est un phénomène psychologique bien répandu, si répandu même qu'on en fait maintenant la base entière de tous les systèmes sociologiques et historiques...

« Un homme dont les facultés psychiques se trouvent en complète harmonie réunit tous les éléments de son psychisme en une puissante synthèse psychique. Un esprit pauvre, au contraire, a une vie psychique caractérisée par le défaut de liaison, par une coordination insuffisante de ses éléments. Entre ces deux types extrêmes, on peut placer toute l'humanité.

« Plus l'horizon de la conscience est large, plus solidement se tient la synthèse entre les éléments isolés de la vie psychique, plus l'attention, l'activité consciente et la volonté sont fortes, plus il est difficile d'obtenir les phénomènes du somnambulisme et de la suggestion; tandis qu'au contraire plus l'horizon de la conscience est étroit, plus la liaison se dissout facilement entre ses éléments, plus ses coordinations sont faibles, plus aisément se détachent et se forment les groupes d'idées et de représentations indépendantes de la conscience, plus complet est l'automatisme du sujet...

« Il est désormais facile de comprendre pourquoi et comment la suggestion, l'imitation et la soumission automatique sont des phénomènes si communs et si répandus...

« Tous les faibles mentaux, — et combien nombreux ils sont! — peuvent subir ces suggestions à l'état de veille et les concrétiser en des actes criminels. Par contre, sauf des cas d'entraînement fort longs et très exceptionnels, il nous a toujours paru qu'il était bien difficile,

sous l'influence d'une ou plusieurs séances d'hypnose, de faire commettre par un sujet des actes contre lesquels se révoltent ses tendances profondes (p. 111 et suiv.). »

BALDWIN (James-Mark). — **Le darwinisme dans les sciences morales** traduit de la 2e édition anglaise, par *G.-L. Duprat* (in-12, F. Alcan, bibliothèque de philosophie contemporaine ; VII-163 p.).

L'objet de ce livre est d'indiquer les relations qu'ont les sciences de l'esprit avec le point de vue propre au darwinisme. Il est divisé en six chapitres : I. *Le darwinisme et la psychologie;* — II. *Le darwinisme et les sciences sociales*; — III. *Le darwinisme et l'éthique;* IV. — *Le darwinisme et la logique ;* — V. *Le darwinisme et la philosophie;* — VI. *Darwinisme et religion.*

M. Baldwin expose brièvement, en ces six chapitres, l'influence que lui paraît avoir exercée le développement du darwinisme sur les sciences de l'esprit. Nous regrettons de ne pouvoir ici passer en revue ces six chapitres. Nous signalerons, comme particulièrement dignes d'attention, le chapitre III et le chapitre IV; — le chapitre III, où l'auteur combat cette opinion de Huxley, que notre sens moral enveloppe un principe d'altruisme et une règle de conduite en opposition directe avec le principe de la lutte pour l'existence; où il montre qu'en étendant l'application de la sélection naturelle aux groupes, au lieu de la restreindre aux individus, on peut aisément rendre compte de la naissance de la morale, et sauvegarder le principe darwinien ; — le chapitre IV, où il se refuse à admettre cette thèse du pragmatisme, que la réalité n'est que l'objet d'un ensemble de croyances jugées utiles pour nous guider dans la vie ; où il explique la nécessité d'écarter cette thèse pour conserver les avantages du principe darwinien de l'adaptation aux situations affectives, physisiques et sociales.

M. Baldwin résume lui-même, en quelques lignes, l'idée générale qu'il s'est faite de l'influence exercée par Darwin sur la pensée philosophique :

« Nous disons que Darwin a porté un coup mortel au vitalisme sans critique, en biologie; à l'occultisme en psychologie ; au mysticisme et au formalisme en philosophie. En corroborant, au point de vue scientifique, la réforme métaphysique entreprise par Kant dans chacun de ces domaines, l'obscurantisme né de la pensée dogmatique a été éliminé, la notion de loi naturelle, d'ordre naturel, est devenue prédominante. En retour il a fallu accepter radicalement une conception génétique ou dynamique de l'univers et une philosophie qui l'englobe avec le darwinisme...

« Le principe de la sélection naturelle doit donc être reconnu non seulement comme formule d'une loi biologique, mais comme formule d'un principe universel de la nature, applicable, après adapta-

tion à chaque domaine, à toutes les sciences de la vie et de l'esprit (p. 122). »

Nous croyons volontiers que la sélection naturelle ne s'applique pas seulement à la biologie, mais qu'elle a sa place et son rôle, comme principe explicatif, dans la psychologie, la science des mœurs et la sociologie. Mais nous ne saurions, comme M. Baldwin, attribuer aux principes darwiniens, une portée qui tend à réduire la philosophie à ces principes, c'est-à-dire à la supprimer. Nous ne voyons pas que la réforme philosophique entreprise par Kant eût besoin d'être « corroborée » ; et nous ne voyons pas comment elle l'a été par Darwin. Les explications darwiniennes, si intéressantes et importantes qu'elles paraissent au point de vue de la science proprement dite, n'ont en réalité rien à faire avec le problème philosophique.

BLARINGHEM (L.). — **Les transformations brusques des êtres vivants** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique 353 p.).

L'auteur de cet ouvrage en indique l'objet dans une courte introduction :

« Ce livre confirme l'exposé de quelques preuves en faveur de la mutation ou théorie de la variation brusque des espèces, soutenue dans ces dix dernières années par Hugo de Vriès et ses élèves. J'ai cru devoir rappeler quelques-unes des expériences les plus concluantes du professeur hollandais...

« J'ai surtout voulu donner sur le sujet une opinion personnelle, exposant fréquemment mes propres observations et mes expériences, pour montrer que tout naturaliste peut se rendre compte, avec des matériaux très divers, de l'importance de la nouvelle théorie au point de vue de la transformation des espèces...

« De Vriès a insisté longuement sur la périodicité des mutations, sur l'indépendance des mutations et du milieu extérieur ; tout mon effort porte à faire prévaloir une opinion contraire. Les preuves réunies en faveur de la possibilité de modifier artificiellement l'hérédité des animaux et des plantes sont, pour la plupart, favorables à la théorie de la variation brusque des caractères de variétés, d'espèces ou de genres; mais elles établissent aussi que les changements résultent de l'intervention active des agents externes, des *facteurs primaires de l'évolution*, selon l'expression de Giard. Des changements brusques dans la nutrition des cellules sexuelles, des œufs, des bourgeons, des larves, surtout pendant la période de métamorphose ou de croissance rapide, entraînent des variations brusques et héréditaires de caractères spécifiques dans le sens propre du mot.

« Il ne paraît pas, à vrai dire, y avoir de relation directe entre les changements de caractères et les causes extérieures qui les déterminent. J'ai l'impression que chaque espèce, chaque famille possède,

en plus de ses caractères visibles, une série d'autres caractères latents ou une série d'autres combinaisons équilibrées de caractères; les mutations nous présentent quelques termes de la série qui ne sont pas tout à fait inattendus pour ceux qui ont étudié les affinités des familles mutantes (p. 1 et suiv.). »

Il appartient aux naturalistes d'apprécier la portée des observations et des expériences que M. Blaringham expose dans les 24 chapitres très intéressants de son ouvrage. Nous nous bornerons à faire remarquer ici l'importance philosophique de la théorie des mutations ou variations brusques au point de vue de la conception du transformisme. Il paraît nécessaire de la faire entrer dans cette conception, car elle peut seule expliquer l'évolution naturelle des êtres vivants, l'origine naturelle et l'apparition successive des espèces. La doctrine évolutionniste de Darwin, qui n'admet que de petits changements, des modifications légères, successivement accumulées, une évolution lente et graduelle, soulève des objections sérieuses sur lesquelles nous avons autrefois appelé l'attention[1].

BERTHELOT (René). — **Un romantisme utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 416 p.).

Cet ouvrage comprend une Introduction et deux parties. Dans l'introduction, l'auteur fait connaître les divers sens qu'a reçus le mot *pragmatisme* et donne une esquisse de l'histoire des théories auxquelles est appliqué ce mot. La première partie est consacrée au pragmatisme intégral et radical de Nietzsche; la seconde, au pragmatisme fragmentaire et mitigé de M. Henri Poincaré.

Dans la première partie, l'auteur recherche les origines du pragmatisme *artistique* de Nietszche. Il voit et montre ces origines : d'abord, dans le romantisme germanique, dans l'idée de vie que le romantisme concevait comme le principe de toute réalité et qu'il opposait à la conception mécaniste et intellectualiste qui avait dominé la pensée du XVIIIe siècle ; puis dans l'utilitarisme français du XVIIIe siècle et dans l'utilitarisme anglais du XIXe, dans la notion d'utilité vitale et d'utilité sociale que l'étude de la biologie darwinienne et de la philosophie spencérienne introduisit en l'esprit de Nietszche.

Après avoir établi, en deux chapitres fort intéressants, les origines du pragmatisme de Nietzsche (influences romantiques et influences utilitaires), lesquelles, selon lui, peuvent être considérées comme les origines même du mouvement pragmatiste, M. R. Berthelot examine la valeur de la doctrine nietzschéenne.

1. Voyez la *Critique philosophique*, 1re série, t. XIV, p. 407-421 ; et la *Critique philosophique*, 3e série, t. IV, p. 217.

La conclusion de cet examen critique se résume dans les termes suivants, qui nous paraissent fort bien justifiés :

« Qu'il s'agisse des explications biologiques ou des explications sociologiques que Nietzsche nous donne de notre croyance à certaines vérités ou de notre affirmation de certaines erreurs, les principes mêmes de sa doctrine biologique et de sa doctrine sociale étant antagoniques, il est impossible d'envisager sa doctrine dans son ensemble, comme une interprétation légitime des faits (p. 111) ».

Dans la seconde partie de l'ouvrage, M. Berthelot expose et apprécie le pragmatisme partiel que constituent les vues de M. H. Poincaré sur la philosophie des sciences mathématiques et physiques. Nous ne saurions analyser ici les neuf chapitres dont elle se compose. Tous méritent l'attention des savants et des philosophes. Nous devons signaler particulièrement le chapitre I (*Les principes de la géométrie selon Poincaré*), le chapitre IV (*Examen de l'idée de commodité dans les sciences physiques selon Poincaré*), et le chapitre VIII (*Examen des théories de Poincaré sur les principes de la géométrie*). Nous citerons la conclusion de ce dernier chapitre :

« Ainsi on ne saurait réduire la vérité de la géométrie à une simple convention plus commode qu'une autre ; mais la nécessité des principes de la géométrie ne nous est pas imposée non plus comme une fatalité inintelligible, comme un fait brut, à la façon dont Kant l'entendait encore ; ils expriment à leur façon la loi même des mouvements de la pensée. L'espace métrique des géomètres n'est comparable ni à un cadre donné où nous rangeons nos sensations, ni à un édifice tardivement construit par l'association des sensations entre elles. Ces métaphores, qui au fond assimilent l'espace à un objet situé dans l'espace, ne sont guère plus satisfaisantes l'une que l'autre. L'idée de l'espace mathématique est le produit de la réflexion guidée par une logique interne dont elle prend graduellement conscience (p. 401). »

Du passage que l'on vient de lire, nous ne voulons retenir que cette proposition qui nous paraît incontestable : *On ne saurait réduire la vérité de la géométrie à une simple convention plus commode qu'une autre.* Nous n'accordons aucune valeur au reproche que M. Berthelot croit pouvoir faire à Kant de nous imposer « la nécessité des principes de la géométrie comme une fatalité inintelligible ». Les jugements synthétiques *a priori* qui forment ces principes ne sont pas moins intelligibles que les jugements synthétiques *a priori* sur lesquels se fondent les autres sciences. Or, si la géométrie n'est pas une science purement empirique, il faut bien y admettre des jugements synthétiques *a priori*, quoi qu'on pense d'ailleurs de la valeur représentative de ces jugements ; et Kant, en considérant l'espace comme une forme *a priori* de la sensibilité, nous a appris ce qu'il en faut penser[1].

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1907, p. 129-134.

BONNEFON (Charles). — **Dialogue sur la vie et sur la mort, suivi de quelques méditations sur le même sujet** (in-12, Fischbacher; XIII-115 p.).

M. Ch. Bonnefon expose, en ce petit livre, le sésultat de ses méditations sur Dieu, l'âme et le corps, la mort et la naissance, l'individu, le devoir etc. Nous citerons quelques-unes des propositions qui résument sa doctrine sur ces divers sujets, en laissant au lecteur le soin de les apprécier :

« Dieu existe en nous et hors de nous. Dieu en nous, c'est la vie supérieure. En dehors de nous, en dehors des hommes, c'est l'inconnaissable, Dieu existe, et c'est *nous* qui n'existons pas (p. 3). »

« L'âme ne peut pas vivre sans le corps. Le corps ne peut pas vivre sans l'âme. Ce qu'on appelle âme et corps est une unité vivante et indissoluble qui ne se sépare jamais (p. 6). »

« Il n'y a ni naissance ni mort : ce sont des apparences. Il y a seulement une vie pensante qui ne peut naître ni mourir et dont nous sommes partie (p. 7). »

« Comme la naissance, comme la mort, l'individualité est une apparence, *Je ne suis pas : Nous sommes*, ou mieux encore : *Il est en nous* (p. 8). »

« Le moi dont nous avons immédiatement conscience, qui donne l'unité à notre vie, qui nous fait dire *Je*, c'est précisément ce que nous avons en nous de moins individuel, ce qui nous appartient le moins en propre, ce qui relève du domaine de l'humanité (p. 20). »

« Il nous faut vivre non comme des individus que nous ne sommes pas, mais comme parties de l'humanité pensante (p. 25). »

« Le devoir est d'agir en toutes circonstances comme partie de l'humanité qui a été, qui est et qui sera nous-mêmes depuis le commencement du monde. C'est ainsi que sont réconciliés, dans le domaine moral, l'égoïsme et l'altruisme (p. 30). »

« Le monde est le corps de Dieu. Il n'est pas distinct de lui, pas plus que notre corps n'est distinct de l'âme. Il n'a pas été créé par lui par conséquent, et si, par une hypothèse incompréhensible, on pouvait imaginer la cessation du monde, Dieu finirait avec lui. Dire qu'ils sont coéternels, c'est prêter à l'inexactitude, puisque c'est supposer qu'on peut les distinguer autrement que par l'abstraction. Dieu et le monde sont la même Pensée vivante (p. 94). »

Nous n'avons pas besoin de dire combien est éloigné du panthéisme très logiquement exprimé en ces formules paradoxales le théisme personnaliste auquel nous paraît conclure la critique idéaliste et finitiste de la matière, de l'espace et du mouvement.

CASTEL (J.-B.). — **Nouveau recueil de dissertations philosophiques** (in-8°, Paulin ; 402 p.).

Ce recueil est fait avec soin : peut-être pas assez de critique. Il eût été intéressant et profitable de montrer comment la rédaction d'un sujet doit influer sur son développement. On peut donner à traiter deux sujets qui se ressemblent, mais qui posés différemment comportent une façon de traiter différente. Il est assez probable qu'un candidat qui ferait une bonne composition sur l'*idée de cause* serait reçu avec la même composition dans le cas où il aurait eu à traiter « de la valeur du principe de causalité ». Et pourtant il encourrait le reproche de « n'avoir pas traité le sujet », reproche qui souvent entraîne l'échec. Je ne trouve pas que M. Castel manque de netteté, ni d'ordonnance, ni d'a-propos dans ses esquisses. J'aurais aimé qu'il eût touché à la difficulté dont je parle, une difficulté qui arrête souvent de bons élèves et qui tient à la façon par trop « mécanique » dont ils se préparent, dont beaucoup trop de maîtres, et non des moindres, se résignent à les préparer. L. D.

COURNOT (A.) — **Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire**, nouvelle édition publiée avec un avertissement par *M. Lévy-Bruhl* (in-8°, Hachette ; XVIII-712 p.).

Il faut remercier M. Lévy-Bruhl d'avoir publié cette nouvelle édition d'un ouvrage que les étudiants et les professeurs de philosophie ne sauraient trop méditer. Dans l'*Avertissement* dont il l'a fait précéder, il rappelle et explique la fortune singulière de Cournot et de ses œuvres proprement philosophiques :

« Cournot, de son vivant, est resté méconnu, presque inconnu. Aucune partie de son œuvre n'a d'abord trouvé grâce. C'est peu à peu que les lecteurs et les admirateurs sont venus à ce géomètre philosophe, après sa mort. Insensiblement, leur petite troupe a grossi, et maintenant elle comprend sans doute la pluplart de ceux qui portent un intérêt actif à la philosophie. Aujourd'hui, Cournot est mis à son rang, c'est-à-dire à l'un des premiers parmi les philosophes français du XIXe siècle...

« L'indifférence où tombèrent les œuvres de Cournot, lors de leur apparition, s'explique par un ensemble de conditions générales, dont d'autres que lui ont pâti également, par exemple Auguste Comte et Renouvier. Elle tient aussi à d'autres conditions particulières, spécialement défavorables à Cournot. Comte, ignoré de parti pris par la philosophie *officielle*, avait trouvé en Littré, au moins pour sa philosophie, sinon pour sa religion de l'humanité, un disciple enthousiaste, infatigable et capable de se faire écouter ; il

avait su se former un groupe restreint, mais ardent, de positivistes. Renouvier, soigneusement tenu, lui aussi, sous le boisseau, avait néanmoins sa petite cohorte de disciples et d'admirateurs, et il savait, dans ses livres comme dans sa Revue, soutenir la lutte contre ses adversaires. Cournot, haut fonctionnaire, inspecteur général de l'Instruction publique, était surtout connu et considé comme tel. On le savait sans doute occupé de philosophie ; mais il semblait que ce fût, chez ce mathématicien d'origine, une sorte de divertissement, comme s'il avait donné ses heures de liberté à l'aquarelle ou à la musique...

« Cournot trouvait devant lui un public nourri par ses philosophes favoris de psychologie à la mode écossaise, de métaphysique plus ou moins hâtivement bâtie sur un dogme spiritualiste accepté d'avance et de dialectique morale apparentée à la critique littéraire. Comment ce public aurait-il pu ne pas être rebuté, dès les premières pages, par les gros livres de Cournot bourrés de faits et de références perpétuelles à des théories scientifiques ?

« Jamais peut-être, depuis la Renaissance, la philosophie ne s'est tenue plus éloignée des sciences que dans le second tiers du XIXe siècle, en France. Attachée encore, sur ce point, à la tradition des Écossais, l'École éclectique s'était persuadé que la psychologie, complétée par l'histoire de la philosophie et par une vue générale des sciences morales, fournit une base suffisante à une doctrine philosophique... Si les philosophes de cette école avaient consenti à étudier les Comte, les Renouvier, les Cournot, qu'ils croyaient devoir ignorer, leur conception des problèmes à poser se serait nécessairement modifiée, leur idée de la philosophie se serait élargie et approfondie, et sans doute leur mémoire n'y eût rien perdu.

« Aujourd'hui, sous l'action de causes multiples, personne n'imagine plus que le philosophe puisse ainsi se tenir à l'écart, et procéder à son œuvre propre sans tenir compte de celle des savants. Entre la philosophie et les sciences un commerce actif et fécond s'est établi. Savants et philosophes viennent au-devant les uns des autres. Ils s'attaquent solidairement, pour ainsi dire, aux problèmes qui leur sont communs : valeur et portée de la science en général, principes des mathématiques et logistique, interprétation des théories physique, néo-vitalisme, principes et méthode de la sociologie, etc. »

« Ainsi, autant les conditions ambiantes étaient peu propices à l'œuvre de Cournot, il y a un demi-siècle, autant elles lui sont favorables à présent. Tandis que les discussions qui passionnaient l'École éclectique n'ont plus pour nous qu'un intérêt historique, la plupart des problèmes où Cournot a porté son effort sont devenus des problèmes actuels (p. V-IX). »

Nous aurions des réserves à faire sur la fécondité du commerce actif que M. Lévy-Bruhl voit aujourd'hui s'établir entre la philosophie et les sciences positives, sur les résultats heureux que promet, selon

lui, la collaboration des savants avec les philosophes. On peut se demander si la philosophie *scientifique* qui est aujourd'hui à la mode satisfait beaucoup mieux une raison exigeante que la philosophie oratoire de Cousin et de ses disciples. Le géomètre philosophe Cournot n'a pas toujours été bien inspiré dans l'application qu'il a faite de l'observation et de l'induction scientifiques aux problèmes que pose l'étude analytique et critique des idées fondamentales. Il ne faut pas oublier la solution malheureuse que dans son Traité [1], d'ailleurs plein de considérations intéressantes et suggestives, il a cru pouvoir donner, au nom de la Science, à la question de l'infinité du monde dans l'espace et dans le temps [2].

DROMARD (Gabriel). — **Essai sur la sincérité** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 242 p.).

L'ouvrage est d'un genre où, pour réussir, il faut à la fois dire des choses neuves, sans quoi l'on ne se ferait pas lire, et des choses justes sans quoi l'on risquerait de désorienter le lecteur en donnant à ses paradoxes un faux air de vérité. M. Dromard est assez bon psychologue pour observer la réalité sans la déguiser et assez fin psychologue pour en rajeunir l'expression. Il voit bien les difficultés du sujet, et ses définitions, « généralement » exactes, ne l'empêchent point d'aller glaner aux alentours, afin de les illustrer, sans aller toutefois jusqu'à les compromettre.

La sincérité, nous est-il dit, est rare, non seulement envers les autres, mais envers soi-même. Il faut la vouloir pour l'atteindre. Il faut aussi savoir la chercher. L'indépendance d'esprit en est la condition essentielle. Encore est-il que cette indépendance a ses moments de fragilité. Dès que l'on est tenté de s'en glorifier, fût-ce simplement dans son for intérieur, on risque de la mettre au rang des vertus de façade. Et alors on se préoccupe moins de ce que l'on est que de ce que l'on paraît. Le souci de la réputation expose à sacrifier sa personne à son personnage, même quand il s'agit d'une réputation de sincérité. Tout changement d'opinion diminue. Le monde n'aime pas les renégats. Le courage inséparable de toute conversion publiquement affichée ne reçoit qu'une faible partie des louanges dont il est digne. La société, pour se maintenir, a besoin de traditions et de sens commun : et toute conversion est une insurrection du sens propre. Ainsi la morale sociale tend à nous « désindividualiser ». N'y parvient-elle pas, elle nous sait gré d'une conduite qui sauve les apparences. Elle n'est donc point amie de la sincérité. M. Dromard

1. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, liv. II, ch. XI, p. 213-218.

2. Nous rappellerons l'article important que Renouvier a consacré dans la *Critique philosophique* (1re série, t. XI, p. 260-269) aux vues de Cournot sur l'infini et le continu.

le constate non sans un peu ni même beaucoup d'amertume, car il est moraliste en même temps que psychologue : moraliste mais pas jusqu'à l'intransigeance, il a trop d'expérience de la vie pour cela.

Je ne suis pas sûr que le lecteur trouve ses conclusions en parfait rapport avec ses observations. Elles sont optimistes, ces conclusions, puisqu'elles nous encouragent à demeurer sincères et nous assurent qu'en dépit de tous les obstacles la sincérité est possible. Le malheur est que ces obstacles viennent d'être passés en revue : et la liste en est longue.

Je relève vers la fin du livre de justes et sages remarques sur le mensonge des enfants et sur la lenteur avec laquelle les enfants se rendent compte de ce qu'est la vérité. Les parents font bien de surveiller la tendance au mensonge et de la réprimer. Encore est-il parfois opportun de la réprimer sans excès de rigueur. Pour que l'enfant prenne le goût de la vérité, évitons de la lui rendre haïssable ; n'abusons pas du « bon Dieu qui voit tout » et ne faisons point appel à ces témoins imaginaires dont le soi-disant témoignage risque trop souvent d'aboutir à un nouveau mensonge. L. D.

EMERSON. — **Essais choisis**, traduits de l'anglais par *Henriette Mirabaud-Thorens*, Préface de M. *Henri Lichtenberger* (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; XVI-156 p.).

Les *Essais* réunis en ce volume sont au nombre de cinq : *Expérience ; Héroïsme* ; *L'Amour* ; *L'Histoire ; Dons.* Ils ont été choisis parm ceux où se trouve ce qu'offre de plus original, dans les vues et l'esprit qui la caractérisent, la doctrine d'Emerson. M. H. Lichtenberger les présente au lecteur français dans une Préface fort intéressante, où il met en parallèle la pensée d'Émerson et celle de Nietzsche et dont nous détachons le passage suivant :

« On a, en lisant Emerson le sentiment que l'énigme du monde n'est point un Sphinx redoutable et peut-être cruel, mais une Divinité resplendissante de Beauté et de Sagesse. Il incline les âmes à l'effort soutenu et confiant, au respect de soi, à l'acceptation courageuse de la destinée, à l'adoration pieuse de la vie. Cet Américain allègre et vaillant, sans rudesse ni grossièreté, hautement cultivé, sans raffinement morbide ni exaltation malsaine, est, au total, un bel exemplaire d'humanité. Et il me semble que le lecteur français d'aujourd'hui suivra avec intérêt, dans les *Essais* que groupe ce petit volume, le développement d'une pensée nullement systématique, exempte de tout dogmatisme et de toute pédanterie, un peu diffuse même parfois et prolixe, mais toujours ingénieuse et alerte, d'une savoureuse originalité et, ça et là, d'un lyrisme ému sans emphase, éloquent sans déclamation (p. XV). »

EYMIEU (ANTONIN). — **Le naturalisme devant la science** (in-12, Perrin ; XI-365 p.).

L'auteur indique, dans une courte *Préface*, l'objet de cet ouvrage : « Ces études ont d'abord fourni la matière de conférences... Ayant à présenter la synthèse de la doctrine catholique, il nous a paru qu'avant de construire, avant même de creuser les fondations, il fallait déblayer le terrain. Or, en ce moment, à cette date de l'histoire où nous sommes placés, il se trouve encombré devant nous par une doctrine très répandue, qui pénètre plus ou moins la plupart des esprits, notamment dans ce qu'on appelle le grand public, et qui tend à supplanter les croyances chrétiennes par une autre interprétation de l'Univers : c'est le *naturalisme* (p. IX) ».

Le naturalisme, que M. A. Eymieu a entrepris de réfuter, n'est pas autre chose, dit-il, que « le vieux matérialisme » qui « a pu, en changeant de nom et en se déguisant sous le masque de la science, espérer un instant conquérir l'élite du monde civilisé » : qui « a suggestionné sa clientèle et s'est fait prendre pour ce qu'il n'est pas » ; qui, en un mot, « bénéficie de l'admiration que la science inspire (p. 5) ».

M. Eymieu réfute le naturalisme en neuf chapitres : I. *Le naturalisme et l'origine de l'homme ;* — II. *L'origine de l'instinct, de la conscience, de la vie ;* — III. *L'origine de l'univers ;* — IV. *Qu'est-ce que l'homme ?* — V. *Qu'est-ce que la vie ?* — VI. *Qu'est-ce que l'univers ?* — VII. *La destinée ;* — VIII. *La morale individuelle ;* — IX. *La morale sociale.* La conclusion générale de cette réfutation est que les affirmations et les négations du naturalisme ne peuvent s'appuyer sur la science, et que ce n'est pas la science, mais le naturalisme, qui a fait faillite.

« Non, dit l'auteur, la science n'a pas fait faillite. Elle a tenu au delà de ce qu'elle avait promis. Son capital est solide, son crédit est mérité, l'avenir s'annonce prospère : honneur à la science !

« Mais le failli, c'est le naturalisme. C'est lui qui a compromis la science en prenant son nom, en s'affublant de son masque pour s'élancer vers les chimères. Il a fait de la science, — de sa science à lui, la contrefaçon, la falsification de l'autre, — il a fait une métaphysique échevelée, avalant toutes les contradictions au service d'un *credo* monstrueux, sonnant à pleines fanfares pour remplacer par le bruit les bonnes raisons, faisant de mirifiques promesses et ne distribuant que des drogues empoisonnés (p. 352). »

Non certes, dirons-nous, ce n'est pas la science qui a fait faillite, c'est le *sciencisme*, c'est-à-dire la science érigée en philosophie ; c'est toute philosophie, quel qu'en soit le nom, qui prétend se fonder uniquement sur les catégories ou concepts des sciences positives et réaliser ainsi l'homogénéité et l'unification du savoir. Et pour recon-

naître cette faillite, il n'est pas nécessaire de se placer au même point de vue que M. Eymieu.

FAGUET (ÉMILE). — **Les préjugés nécessaires** (in-12, Société française d'imprimerie et de librairie ; 375 p.).

Il est une définition provisoire de ces préjugés nécessaires qu'il est inutile de justifier : *a* préjugés ; car on juge non point en vertu d'un raisonnement ni d'un axiome ; on ne prouve pas, on affirme et l'on est sûr de ce qu'on affirme ; *b* nécessaires ; car, si l'on révoquait en doute l'un ou l'autre de ces préjugés, la société des hommes fléchirait sur ses bases. La réfutation de certaines doctrines par leurs conséquences n'a jamais rien valu logiquement. Les vérités soi-disant dangereuses n'en subsistent pas moins. Et pourtant nul ne saurait rester indifférent aux conséquences de telle ou telle généralisation scientifique ou philosophique ou simplement psychologique. Dès lors il convient de faire au pragmatisme sa part. Autrement il se la ferait lui-même et ce pourrait être une part léonine.

Quelle est la matière de ces préjugés ? On le devine : c'est l'affirmation d'un Dieu, d'une vie future, d'une volonté libre. C'est aussi l'affirmation que la vie mérite d'être vécue, qu'une société a besoin d'hommes forts qui la protègent, d'une élite qui la dirige... Mais là n'est point l'intérêt du livre. Certes le détail de chacun des chapitres atteste la richesse d'idées bien connue de l'écrivain. L'importance de l'œuvre, car je crois que M. Faguet a fait là un ouvrage de la plus sérieuse valeur, est dans l'idée qui la domine et dans la manière dont elle se subordonne les idées dérivées ou adjacentes, ou même simplement accessoires.

Aristote a défini l'homme : un vivant social. Platon l'a défini : un vivant bipède et privé d'ailes. Je suis persuadé que, des deux définitions, c'est la seconde que M. Faguet choisirait. La première n'est pas vraie sans réserve. L'homme est devenu social. Naturellement il ne l'était pas. Il était bon qu'il le devînt. Peut-être, à la rigueur, les choses se seraient-elles autrement passées qu'elles seraient allées quand même... si la terre avait été plus grande et les familles humaines plus distantes. La Société est un état dérivé de la guerre : la Société est un accident. De cet accident résultent certains biens. Mais l'homme n'étant point social par nature, il ne lui suffit pas d'être homme pour être sensible à ces biens. L'individualisme en est la preuve, dont la corruption, ainsi parlerait un aristotélicien, est l'anarchisme. Comment contenir la tendance individualiste ? En essayant d'imposer et d'entretenir les préjugés que l'on sait. Ces préjugés ne sont pas, tous, l'œuvre de l'instinct social, — instinct acquis, ne l'oublions pas, — mais l'instinct social en a créé quelques-uns et s'est assimilé les autres en les transformant. On devine les prodiges d'adresse et d'ingéniosité de l'auteur avide d'assister à ces

transformations et de nous en rendre témoins à sa suite. Les paradoxes ne sont pas toujours évités, sans doute, mais à défaut du probable, c'est beaucoup de rencontrer le plausible, lequel, j'imagine, est sensiblement plus que le simple possible. Mais arrivons à l'idée centrale.

Cette idée n'est autre que l'idée initiale mais vue sous un angle nouveau et comme à travers un lieu réfringent. Du moment où l'homme n'est un être social que par accident, les bases de l'institution sociale ne sauraient être invinciblement résistantes. Ainsi s'expliquent les « préjugés ». Vainement essaierait-on de les promouvoir à la dignité de « principes ». Ils ne se laisseraient pas conduire. Et pourquoi ne se laisseraient-ils pas conduire ? Parce que la réalité sociale, cette idole de la sociologie contemporaine, est, elle aussi, une idole et que la matière en est fragile. Dans le membre du corps social il y a un individu. Neuf fois sur dix, cet individu s'oublie en faveur du corps dont il est membre. Gare donc à la dixième ! Et le jour fatal est assuré de venir, le jour où l'homme, né pour la vérité, pour une vérité qui s'impose, non pas en raison des passions qu'elle flatte, mais en raison des clartés qui l'inondent, s'apercevra que cette vérité ne permet pas aux préjugés nécessaires de prétendre au rang de principes. La critique dissout ces préjugés : elle dissout l'instinct social. — Guerre à la critique, alors ! — Prenez-y garde ! L'homme ne critique pas pour détruire. Il critique pour examiner. Tant pis pour les erreurs qui ont usurpé sa confiance ! On les dit irréfutables, ces erreurs. Et donc il ne perdra point son temps à les réfuter. Il se contentera de les exiler de sa créance.

Et quand la sentence d'exil aura été prononcée, que deviendra la société des hommes ? Elle ne se dissoudra pas. Elle dépérira. L'humanité n'aura que de l'indifférence pour les illusions dont elle a été dupe même après les avoir reconnues nécessaires. Elle traînera son boulet, s'acheminant d'une marche lente à un état pire que la mort, peut-être.

Mais ce qu'elle paiera de sa vie ne sera, peut-être point, payé trop cher. Le serpent de la Genèse avait dit à Adam : « Tu ne mourras point ! ». Il s'était trompé. Il avait dit aussi : « Tu seras semblable à Dieu sachant le bien et le mal ». Et cette fois il avait dit vrai.

C'est là une conclusion passablement... satanique Elle se dégage des *Préjugés nécessaires* ainsi que jadis du beau livre de Benjamin Kidd sur l'*Évolution sociale* se dégageait une conclusion toute pareille. M. Émile Faguet n'a peut-être pas lu l'*Évolution sociale*. Il en a quand même repris le motif conducteur et l'on peut applaudir à la « grande variation » qu'il vient d'en essayer[1]. L. D.

1. Ce motif conducteur n'est autre que celui de l'antagonisme entre la raison proprement dite et l'instinct social. Ce que l'instinct social proclame vrai parce qu'utile à l'institution, la raison le reconnaît, en effet, socialement utile, mais dénué de vérité.

FLAMANT (A.). — **Mécanique générale.** Cours professé à l'École centrale des arts et manufactures (in-8°, librairie polytechnique, Th. Béranger ; XII-620 p.).

Ce qui fait l'intérêt philosophique de cet ouvrage, c'est que les principes généraux de la mécanique y sont établis, d'une façon très simple et très rigoureuse, par des démonstrations purement géométriques. L'auteur tient que la *force*, envisagée comme *cause* du mouvement, doit être bannie de l'exposition de ces principes. Il indique lui-même, dans un court *Avant-propos*, le mode d'exposition qu'il a adopté et dont l'utilité est aujourd'hui généralement reconnue :

« De même qu'on a conservé dans la science le nom de *force vive* produit d'une masse par le carré d'une vitesse, sans y attacher aucune des idées métaphysiques qui ont donné lieu, dans le cours du XVIIIe siècle, à tant de disputes, j'ai maintenu, comme l'avait fait de Saint-Venant (dans ses *Principes de mécanique* de 1851), pour la commodité du langage, en lui ôtant toute signification de *cause*, le mot de *force* défini simplement comme le produit de quantités mesurables : une masse et une accélération. J'ai conservé aussi le nom d'*inertie* ou de *force d'inertie* sans y attacher en rien l'idée d'une propriété de la matière ; je n'ai même pas hésité à employer l'expression bizarre de *travail de l'inertie*, définie par le produit de quantités mesurables, malgré ce que présenterait de contradictoire cette alliance de mots, si on leur donnait la même signification que dans le langage usuel (p. IX). »

Il faut lire le chapitre VIII, où sont définis les mots force, quantité du mouvement, force vive, impulsion, travail, inertie, et où le sens purement géométrique de ces définitions est clairement expliqué. Nous citerons le passage suivant sur l'inertie :

« En désignant par le nom de force motrice d'un corps le produit de la masse de ce corps par l'accélération qu'il prend vers un autre, nous n'avons en vue que ce produit envisagé comme une quantité purement géométrique. Il y a une autre manière de voir qui est encore très répandue et que nous devons signaler ici parce qu'elle a été l'origine de la plupart des dénominations adoptées en mécanique et qu'elle justifie ainsi le langage usuel. Elle consiste à regarder la force comme une sorte de *cause* physique réellement productrice du mouvement, en supposant alors que cette force ou cause réside, non pas dans le corps en mouvement, mais dans celui vers lequel il se meut. Ainsi le poids d'un corps est attribué à l'*attraction* du globe terrestre sur les molécules de ce corps. La cause du mouvement, dans cette hypothèse, est donc *hors* du corps mobile. Quant à celui-ci, on le suppose incapable de changer son état de repos ou de mouvement : on lui accorde seulement en partage la propriété de rester en repos s'il est en repos et de conserver sa vitesse uniforme s'il en a une,

tant qu'une force *émanant d'autres corps* ne vient pas changer cet état. Cette prétendue propriété s'appelle l'*inertie*. On voit qu'elle repose sur une hypothèse gratuite, car *a priori*, il paraît tout aussi rationnel d'attribuer au corps en mouvement la cause de son mouvement que de le faire résider en dehors de lui (p. 358). »

FLOURNOY (Th.), CLAPARÈDE (Ed.). — **Archives de psychologie**, t. X (in-8°, Genève, Kündig ; 441 p.).

Ce volume contient, comme les précédents, des articles originaux, des recueils de faits, documents et discussions, des notes diverses et des analyses bibliographiques.

Les articles originaux sont au nombre de 11 : *L'odorat, revue générale et critique*, par J. Larguier des Bancels ; — *Conception psychologique de l'origine des psychopathies*, par Paul Dubois ; — *Mélancolie et psychothérapie*, par le Dr F. Ruch ; — *L'originalité et la banalité dans les expériences collectives d'association*, par Pierre Bovet ; — *Les céphalopodes ont-ils une mémoire ?* par Osv. Polimanti ; — *Etude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats*, par A. Michotte et E. Prüm ; — *Le sommeil d'un petit enfant*, par Edmond Cramausset ; — *Dessins d'enfant et dessin préhistorique*, par A. von Gennep ; — *Etude expérimentale sur l'association de ressemblance*, par Marcel Foucault ; — *La question de la mémoire affective*, par Ed. Claparède ; — *Observations sur un enfant sourd*, par Mlle Julie Degand.

Tous ces articles sont intéressants et instructifs ; tous méritent l'attention des psychologues. Nous regrettons de ne pouvoir dire ici quelques mots de chacun d'eux. Nous nous bornerons à signaler particulièrement, en raison de leur portée philosophique : celui de M. Paul Dubois sur l'origine des psychopathies ; l'étude de MM. Michotte et Prüm sur le choix volontaire ; celle de Marcel Foucault sur l'association de ressemblance ; celle de M. Claparède sur la question de la mémoire affective. La conclusion de cette dernière étude est que l'existence de la mémoire affective peut être contestée, si l'on tient pour vraie la théorie James-Lange de l'émotion. Nous avons montré dans l'*Année philosophique* de 1906, p. 90-96 que cette théorie ne résiste pas à l'examen. Nous écartons donc cette théorie, que nous considérons comme une *fausse découverte*, et nous écartons par suite en même temps les objections que l'on croit pouvoir opposer à la réalité de la mémoire affective.

FOUILLÉE (Alfred). — **La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes** (in-8°, F. Alcan, bibliothèque de philosophie contemporaine ; xvi-415 p.).

Cet ouvrage, un des plus importants et des plus remarquables qui soient sortis de la plume de M. Fouillée, est consacré à l'exposition

des principes généraux de la doctrine des idées-forces ; mais il présente aussi une partie critique fort intéressante, où sont examinées et appréciées, d'après ces principes, les théories anti-intellectualistes qui sont aujourd'hui à la mode. Il est divisé en trois livres : I. *Nature de la pensée : La pensée comme volonté de conscience ;* — II. *L'origine de la pensée et des idées ;* — III. *Valeur théorique et pratique de la pensée comme conscience du réel et production du réel : Les nouvelles écoles anti-intellectualistes.*

Nous regrettons de ne pouvoir suivre la pensée de l'auteur dans les divers chapitres dont se composent ces trois livres ; de ne pouvoir indiquer, même brièvement, en une notice telle que celles de l'*Année philosophique*, ce qui, à notre jugement est admissible ou contestable dans les idées qui y sont soutenues. Nous nous bornerons à signaler au lecteur les chapitres qui nous paraissent mériter particulièrement l'attention. Dans le livre II, le chapitre vi (*La pensée et le principe de contradiction selon l'école hégélienne*) ; le chapitre x (*La causalité*) ; le chapitre xi (*La logique est-elle une matérialisation de l'esprit ?*) ; le chapitre xii (*Les idées d'unité, de multiplicité, de nombre et d'ordre, l'arithmétique et la géométrie*) ; — Dans le livre III, le chapitre ii (*Les paralogismes de la nouvelle philosophie des sciences*) ; le chapitre iv (*La néo-sophistique pragmatiste*) ; le chapitre v (*L'intuitionnisme*).

Dans ces chapitres, que nous avons lus et relus avec un vif intérêt, se trouvent des vues et des raisonnements que nous goûtons et approuvons fort, notamment sur la logique hégélienne, sur la logique des solides, sur la nature spatiale du nombre, sur la ligne droite, sur les *conventions commodes* de M. H. Poincaré, sur la définition pragmatiste de la vérité, sur la méthode bergsonienne de l'intuition. Nous sommes, comme M. Fouillée, très opposé aux théories anti-intellectualistes dont il fait la critique. Mais nous ne le sommes pas moins à un intellectualisme qui, méconnaissant le principe du fini et accordant aux idées d'espace et de mouvement la même valeur représentative qu'à celle de personnalité, soumet tous les phénomènes à un inflexible déterminisme et exclut entièrement de la nature la contingence et la causalité libre. Nous ajouterons que l'on peut, semble-t-il, considérer comme une réaction naturelle et légitime contre cet intellectualisme déterministe, qui vient de la science proprement dite, la faveur avec laquelle sont accueillis de nos jours le commodisme de M. H. Poincaré, le pragmatisme de W. James et l'intuitionnisme de M. Bergson.

HOFFDING (Harald). — **La pensée humaine, ses formes et ses problèmes** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 396 p.).

Le profond philosophe de Copenhague dont on sait l'originalité d'esprit, la vigueur de pensée, dont on a éprouvé l'aptitude à se mouvoir de tout côté où se pose un problème, non pas seulement

psychologique, mais philosophique, nous donne aujourd'hui les résultats de ses longues réflexions sur la « philosophie » proprement dite. Il étudie la Pensée : 1° dans ses fonctions ; 2° dans son histoire ; 3° dans ses formes : 4° dans les problèmes généraux qu'elle fait surgir.

Et d'abord qu'est-ce que la Pensée ? Elle est une énergie : une énergie de réflexion ; une énergie de réaction. Penser c'est réagir contre « la vie de l'âme spontanée » : c'est faire effort pour découvrir des ressemblances et des différences. Penser c'est comparer. L'énergie psychique rapproche ce qui est lointain, unit ce qui est divers et multiple. Elle travaille sur une base d'appui qu'elle trouve dans la vie spontanée de l'âme, vie spontanée et involontaire. Son travail réussit, d'où la nécessité d'admettre une « parenté entre la vie de l'âme spontanée et la réflexion ». Il faut déjà que, dans la donnée immédiate, des ressemblances et des différences émergent et qu'apparaisse « un effort involontaire pour mettre de l'harmonie entre les diverses tendances ». La donnée immédiate est-elle vierge de tout travail psychique ? Pouvons-nous la saisir « à l'état naissant ? » Rien ne le prouve et on ne le saurait prouver.

Aussi la vie de l'âme spontanée « telle qu'elle se déroule avant l'éveil « de la pensée ne peut être éclairée et désignée qu'au moyen de l'analogie ». Ce qu'on appelle le sens commun est déjà de la réflexion. La synthèse est donc la forme essentielle de la vie spontanée de l'âme. L'élément simple nous fuit. Tout est un et multiple. La synthèse, si bas que l'on descende, se retrouve toujours. Et si haut que l'on monte, elle ne s'achève pas; toujours de nouvelles synthèse plus grandes, plus intérieures sollicitent notre effort. Et donc la naissance de la vie psychique est difficile à comprendre : « dès le premier moment elle se meut dans un rythme ayant cela de propre qu'aucun des élements ne peut avoir une priorité sur l'autre ».

D'où cela vient-il ? Comment se fait-il que les notions de synthèse, d'unité de multiplicité, s'appliquent partout, s'adaptent à tous les thèmes et toutes ensemble, inséparablement? Parce qu'elles « expriment les formes que prend nécessairement la vie de l'âme et en particulier la connaissance ». On a pu être tenté de se représenter la vie psychique à la manière des corps de la chimie dont les atomes se retrouveraient toujours et partout, dans toutes les combinaisons. M. Höffding, ici, fait remarquer que cette façon de concevoir ou de se représenter les corps n'est qu'une autre façon de reconnaître la permanence des quantités pondérables. Rien de pareil ne peut être établi en psychologie. Aussi la continuité et la discontinuité nous y apparaissent-elles à tous les degrés possibles. C'est la réflexion qui la première oppose le continu au discontinu. Aussitôt une double nécessité se fait jour à découvrir la diversité où l'immédiat a donné la continuité et le lien là où l'immédiat a donné la discontinuité.

C'est la discontinuité, ce sont les différences qualitatives qui ren-

dent la psychologie difficile : n'en pas conclure que la discontinuité caractérise les phénomènes de conscience. Car plus on s'enfonce dans la conscience plus de nouvelles connexités se découvrent, plus la vie intérieure apparaît « comme une totalité, comme un fleuve », ajoutons sans craindre d'altérer la pensée de l'auteur, plus la « différence de nature » cède devant la « différence de degré ». Il faut donc, en psychologie, faire usage des mots tels que « aptitude », « disposition », tendances ». « vestiges ». Mais qui ne voit que ces mots correspondent au terme « d'énergie potentielle ». Et par conséquent l'énergie psychique peut se concevoir sur le type de l'énergie physique.

Nous tenions à mettre le lecteur au courant de la « manière » de M. Höffding. C'est une manière des plus riches car, on sent très bien chez le penseur cette constante surveillance de soi-même qui le retient sur la pente sans jamais lui faire rebrousser chemin. Avoir de l'élan, et, dans l'élan, de la mesure, se donner sans s'abandonner sont choses assez rares ; faire le geste de jeter à pleines mains et quand même savoir à une unité près combien de pièces vont rouler sur le sol, ce sont là qualités qu'un philosophe ne possède qu'à la condition d'être entré dans la philosophie par la psychologie.

J'entends que l'on réplique et que l'on m'avertit que de telles qualités se paient. Soit ! Je dirai donc, si l'on y tient, qu'elles se paient ou plutôt qu'elles se paieraient peut-être par un excès de la souplesse sur la rigueur. En sa qualité de psychologue d'origine, M. H. Höffding a le sentiment du perpétuel devenir de la pensée, de son renouvellement incessant dans l'insaisissable. Si donc il croit aux formes de la pensée, il se les figurera malléables, accessibles au devenir, à l'évolution. M. Höffding est un croyant à la pensée, par où il diffère de Bergson, mais, au même degré que Bergson il a l'horreur du tout fait.

Si donc M. Höffding consent à une table de catégories, il ne permettra jamais qu'à cette « table » se substitue un « système ». Il faut que le devenir ait prise sur tout et que les profondeurs de la pensée lui soient ouvertes.

Voici les catégories proposées par M. Höffding. Nous aurons en premier lieu : les *fondamentales :* synthèse ; relation ; continuité ; discontinuité ; en second lieu, les *réelles* : causalité ; totalité ; évolution. Les catégories *idéales* formeront une classe nouvelle. Elles seront relatives à la *valeur*. On y distinguera : des valeurs immédiates ; des valeurs médiates ; des valeurs intellectuelles, esthétiques, morales, biologiques, religieuses. A ce propos enregistrons un décès qui nous fait plaisir, celui de la substance. A force de mener un convoi, on finit donc toujours par enterrer son mort. On va donc pouvoir être ou n'être pas phénoméniste sans craindre de voir ressusciter la vieille idole ? Oui, si la thèse de l'universel devenir est au

bout de tout phénoménisme. Et il y aurait peut-être, dès maintenant. quelque témérité à le prétendre.

Voilà donc un grand livre de philosophie qui fait honneur à la pensée du xxe siècle. L. D.

JAMES (William). — **Le pragmatisme**, traduit par *Le Brun*, avec une Introduction par *H. Bergson* (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique; 312 p.).

Cet ouvrage se compose de huit leçons faites, sous forme de conférences, à l'Institut Lowell, de Boston, en novembre et décembre 1906, puis à New-York, à l'Université de Colombie, en janvier 1907. Les sujets de ces leçons sont indiqués par les titres suivants : I. *Le dilemme de la philosophie moderne ;* — II. *Ce qu'est le pragmatisme ;* — III. *Trois problèmes métaphyiques* ; — IV. *L'un et le multiple ;* — V. *Le pragmatisme et le sens commun ;* — VI. *Théorie pragmatiste de la vérité* ; — VII. *Le pragmatisme et l'humanisme ;* — VIII. *Le pragmatisme et la religion.*

Dans l'*Introduction* dont ces leçons sont précédées, M. Bergson résume en termes clairs et précis la conception pragmatiste de la vérité qui y est exposée et soutenue. Nous citerons le passage suivant qui fait comprendre et permet d'apprécier le pragmatisme de W. James :

« Nous définissons d'ordinaire le vrai, dit M. Bergson, par sa conformité à ce qui existe déjà : James le définit par sa relation à ce qui n'existe pas encore. Le vrai, selon William James, ne copie pas quelque chose qui a été ou qui est : il avance ce qui sera, ou plutôt il prépare notre action sur ce qui va être. La philosophie a une tendance naturelle à vouloir que la vérité regarde en arrière : pour James elle regarde en avant.

« Plus précisément les autres doctrines font de la vérité quelque chose d'antérieur à l'acte bien déterminé de l'homme qui la formule pour la première fois. Il a été le premier à la voir, disons-nous, mais elle l'attendait, comme l'Amérique attendait Christophe Colomb. Quelque chose la cachait à tous les regards et pour ainsi dire la couvrait : il l'a *découverte.* — Tout autre est la conception de W. James. Il ne nie pas que la réalité soit indépendante, en grande partie au moins, de ce que nous disons ou pensons d'elle ; mais la vérité, qui ne peut s'attacher qu'à ce que nous affirmons de la réalité, lui paraît créée par notre affirmation. Nous inventons la vérité pour utiliser la réalité, comme nous créons des dispositifs mécaniques pour utiliser les forces de la nature. On pourrait, ce me semble, résumer tout l'essentiel de la conception pragmatiste de la vérité dans une formule telle que celle-ci : *tandis que pour les autres doctrines une vérité nouvelle est une découverte, pour le pragmatisme c'est une invention* (p. 10) ».

Nous nous bornerons à faire remarquer que, d'après cette concep-

tion, l'invention de vérités nouvelles ressemble complètement à celles d'hypothèses sur lesquelles doit prononcer l'expérience vérificatrice. Ainsi peut-on dire que, pour le pragmatisme, la vérité regarde en avant, tandis que, pour la doctrine traditionnelle elle regarde en arrière. Mais les hypothèses sont des questions posées à l'expérience, et ces questions supposent des vérités dont l'affirmation regardait en arrière, des vérités représentatives de ce qui a été ou qui est, des vérités *découvertes*. Nous ne voyons pas que la conception pragmatiste de la vérité, telle que l'entendait James, puisse s'appliquer aux vérités d'observation externe pure et simple, aux vérités astronomiques et géographiques, aux vérités de l'histoire naturelle, aux vérités historiques, aux vérités d'observation psychologique.

S'applique-t-elle mieux aux vérités que l'expérimentation nous fait connaître en vérifiant telle ou telle hypothèse? On le dirait, à première vue ; mais ce n'est qu'une apparence. L'affirmation de ces vérités n'est possible qu'*après* la vérification expérimentale. C'est donc *en arrière* que ces vérités regardent quand il est réellement permis de les affirmer. On peut dire que jusqu'à ce moment elles restent cachées aux regards, attendant l'expérience qui les a découvertes.

Ce qui, dans cette conception de la vérité qui regarde en avant, a pu, croyons-nous, séduire W. James, c'est qu'elle lui a paru s'accorder parfaitement avec la religion, avec la croyance en Dieu et en la vie future. Mais on peut aisément se rendre compte que, même en ce domaine de la métaphysique et de la religion, la doctrine traditionnelle a grand besoin d'intervenir par l'affirmation de vérités qui regardent en arrière (Personnalité divine créatrice, Monde composé d'individualités conscientes), pour justifier l'affirmation de vérités qui regardent en avant (Vie future, Règne final du bien).

Entre les huit leçons que renferme le volume, et qui toutes méritent l'attention des philosophes, nous devons signaler la troisième, où l'éminent psychologue examine en les considérant au point de vue de la doctrine traditionnelle et au point de vue pragmatiste, les trois problèmes métaphysiques de la *Susbtance*, du *Dessein* réalisé dans la nature et du *Libre arbitre*. Nous retrouvons, avec plaisir, l'esprit du phénoménisme néo-criticiste dans les pages consacrées au probléme de la *Subtance*.

LE BON (Dr Gustave). — **Les opinions et les croyances** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique ; 340 p.)

Cet ouvrage important sur la genèse et l'évolution des opinions et des croyances est divisé en neuf livres où sont abordés des problèmes d'un haut intérêt philosophique : I. *Les problèmes de la croyance et de la connaissance* ; — II. *Le terrain psychologique des opinions et des croyances* ; — III. *Les formes diverses de logique régaisant les opinions et les croyances* ; — IV. *Les conflits des diverses formes de logique* ; — V. *Les*

opinions et les croyances individuelles; — VI. *Les opinions et les croyances collectives*; — VII. *Propagation des opinions et des croyances*; — VIII. *La vie des croyances*; — IX. *Recherches expérimentales sur la formation des croyances*.

Nous regrettons de ne pouvoir analyser ici ces neufs livres. Il faut lire les divers chapitres dont ils se composent, et qui tous sont pleins d'observations suggestives. Nous signalerons particulièrement les cinq chapitres du livre III sur les diverses formes de logique qui régissent les opinions et les croyances et les trois chapitres du livre IV sur les conflits de ces logiques.

M. G. Le Bon a pris soin de résumer lui-même ses conclusions sur le sujet traité. Nous citons :

« Un des problèmes fondamentaux indiqués au début de cet ouvrage était de rechercher comment des croyances, qu'aucun argument rationnel ne saurait défendre, furent admises sans difficulté par les esprits les plus éclairés de tous les âges...

« Dissocier les éléments générateurs de la croyance, prouver qu'elle est inconsciente et formée sous l'influence d'éléments mystiques et affectifs indépendants de la raison et de la volonté, c'était donner dans ses grandes lignes la solution cherchée.

Mais cette explication restait incomplète. Si la raison ne crée pas la croyance, elle peut au moins la discuter et en découvrir les côtés erronés. Pourquoi, cependant, malgré les démonstrations les plus claires, une croyance réussit-elle à s'imposer?

« Nous l'avons expliqué en prouvant le rôle fondamental exercé sur l'inconscient par certains facteurs : prestige, affirmation, répétition, suggestion et contagion. Indépendants de la raison, ils agissent facilement et l'empêchent de reconnaitre l'évidence même.

« Le pouvoir de ces influences dans la genèse des croyances a été prouvé par les effets de leur action sur les hommes les plus cultivés...

« La seule différence réelle entre une croyance scientifique, imposée par les facteurs décrits et les croyances religieuses, politiques ou spirites imposées par le même mécanisme, est qu'en matière scientifique l'erreur s'élimine assez vite par substitution de la connaissance à la croyance. Pour les certitudes basées sur des éléments affectifs ou mystiques, et où aucune vérification immédiate n'est possible, l'observation, la raison, l'expérience même, restent au contraire à peu près sans action...

« En démontrant au moyen de faits précis comment des esprits éminents se convertissent à des croyances d'un niveau rationnel égalant celui des plus fabuleuses fictions mythologiques, j'ai réussi, je l'espère, à mettre en évidence ce mécanisme mental que les recherches de la psychologie avaient laissé inexpliqué jusqu'ici.

« Nous sommes arrivés ainsi à cette loi philosophique importante : Loin de présenter une origine intellectuelle commune, nos conceptions ont des sources mentales fort distinctes, et sont régies par des

formes de logique très différentes. De la prédominance de chacune d'elles et de leurs conflits naquirent les grands événements de l'histoire (p. 330 et suiv.). »

Nous devons rappeler que dans un ouvrage intitulé : *La logique des sentiments* (in-8°, F. Alcan, 1904), M. Ribot a montré, en termes précis, la différence, l'opposition de nature qui existe entre la logique intellectuelle et la logique affective, et que, dans la notice bibliographique consacrée à cet ouvrage par l'*Année philosophique* de 1904 (p. 193-195), nous avons indiqué quelques-uns des problèmes philosophiques que soulèvent les rapports des deux logiques. Nous nous bornerons à faire remarquer qu'en raison de la nature du jugement, où la volonté a sa place et son rôle, et où, par suite, le sentiment s'introduit avec la volonté, la logique intellectuelle et la logique affective ne peuveut être entièrement séparées l'une de l'autre. Nous ajouterons qu'il nous est impossible de considérer la logique mystique comme une forme de logique spéciale et distincte des deux autres, précisément parce que les deux autres ont entre elles des rapports nécessaires. Il nous paraît clair que la logique mystique, telle que la définit l'auteur, contient des élements intellectuels et des éléments affectifs. Des trois espèces de logiques qu'il distingue, M. Le Bon tire la distinction de trois ordres de vérités, qui n'ont pas, dit-il, « de commune mesure » : vérités affectives, vérités mystiques, vérités rationnelles. Nous n'admettons pas cette distinction. La logique affective et la logique intellectuelle concourent à l'acquisition de toutes vérités, quelque différence que l'on puisse mettre entre les vérités des sciences d'observation, les vérités philosophiques et les vérités religieuses.

LE DANTEC (Félix). — **Le chaos et l'harmonie universelle** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; 196 p.)

Je regrette que le livre soit si court. Je ne crois pas qu'il soit facile à un auteur d'en écrire de plus riches. C'est toute une philosophie qui s'ébauche. Et cette philosophie de « philistins », dont M. Le Dantec a multiplié les esquisses depuis qu'il a commencé d'écrire, est pleine d'attraits. Ceux qu'elle ne satisfait pas, dont nous sommes, car nous nous rangeons, nous aussi, parmi les « philistins », de l'autre bord, se plaisent à rendre hommage aux belles qualités de philosophe qui s'épanouissent chez cet adversaire de la philosophie. La science positive le conduit à deux thèses, contradictoires, si on les prend universellement; mais, comme il les prend « limitativement », elles deviennent plausibles. Il y a du chaos dans l'univers : tout n'est pas ordonné. Il y a aussi de l'harmonie. Il y a de l'harmonie dans la structure d'un cristal. Mais les agrégats de cristaux sont ce qu'ils sont : leur juxtaposition, leur nombre résultent d'un ensemble de circonstances étrangères à leur nature. On ne doit donc

pas dire qu'à mesure que les cadres s'agrandissent on s'élève d'un chaos relatif à une harmonie relative. Non. A une échelle inférieure l'harmonie se constate. Au-dessus elle disparaît. Peut-être ai-je mal compris : mais si tel est l'enseignement que vient nous donner M. Le Dantec, on peut l'en remercier. Car les conclusions auxquelles il incline ne sont point les seules que cet enseignement comporte. Et ces conclusions donnent un démenti à la thèse déterministe. Le déterminisme unilatéral deviendrait en effet « scientifiquement » improbable. Et c'est pourquoi nous disions jadis c'est-à-dire, il y a vingt-cinq ans environ, que la doctrinc déterministe impliquait le prédéterminisme.

Je signale aux curieux des problèmes touchant la probabilité le chapitre III où M. Le Dantec discute contre les partisans de la « loi des grands nombres » et les malmène vigoureusement. Je crains qu'au lieu d'un malentendu en voie de se dissiper nous ne nous trouvions en face d'un malentendu nouveau. Il en est souvent ainsi chez les philosophes. On écarte rarement un nuage sans en apercevoir, derrière, de plus gros et de plus menaçants. Disons seulement que M. Le Dantec est convaincu de la réalité objective du hasard, de l'inutilité, en de certains cas, de réitérer les expériences attendu qu'il est des phénomènes qui « n'obéissent à aucune loi » (p. 113). L'idée est assurément neuve, à moins qu'il n'y ait de nouveauté que dans la formule. N'oublions point, toutefois, que M. Le Dantec ne formule jamais au hasard. Quand il change une manière de dire, c'est qu'il pense d'une façon à peu près inédite.

Nous avons retrouvé avec plaisir la thèse favorite de M. Le Dantec sur l'individu. Elle est une reprise de la thèse stoïcienne. Il n'y a dans le règne des vivants que des individus, car tout ce qui est dans l'organisme de Pierre porte l'empreinte et comme la signature de Pierre. Si pas une de mes cellules n'est identique à l'une ou l'autre des cellules de mon voisin, c'est que l'individualité est irréductible. J'étonnerais fort M. Le Dantec, si je lui disais qu'entre sa thèse et la thèse vitaliste dont les défenseurs se rencontrent, aujourd'hui encore, à la Faculté de Médecine de Montpellier, j'aperçois de curieuses analogies. Car si l'individu est irréductible, les troubles auxquels un organisme est sujet, eux aussi, portent la marque de cette irréductibilité. Chacun est bien portant à sa manière ; chacun a sa façon d'être malade. Exprimez la même idée dans un langage métaphysique et substantialiste, c'est comme si vous disiez : « Chacun a son principe vital ». *Sic vos non vobis*, dirons-nous donc en terminant à M. Le Dantec. Et M. Le Dantec me répliquera qu'il ne saurait prêcher pour aucun saint, car, encore qu'il soit né sur les côtes de Bretagne en pleine terre catholique, il a cessé de croire aux Saints et à bien d'autres choses encore. Il a pourtant gardé beaucoup de son pays d'origine : une grande puissance de travail et une robuste bonne foi, une bonne foi presque granitique. L. D.

LE DANTEC (Félix). — **L'égoïsme seule base de toute société,** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique; 327 p.)

Ce livre riche d'idées et de faits est né de la grève des cheminots en 1910. Invité à prendre parti dans la question, M. Le Dantec s'aperçut, et il nous l'avoue, dans sa Préface « qu'il n'y voyait pas clair ». Et il chercha une solution. Il demanda cette solution à la Biologie, ou plutôt, afin d'y parvenir, se résolut de rester fidèle à ses « habitudes de biologiste positif ». On sait d'ailleurs à quel point ce philosophe se défie des notions métaphysiques. « Elles lui font peur : il ne peut se les assimiler » ; à ses yeux, les métaphysiciens sont des artistes. Il n'y a de vérité que scientifique. Et il n'y a qu'une science : celle des savants.

Or cette science nous apprend que l'idée de lutte est inséparable de l'idée de vie. L'être vit de son milieu. Dans ce milieu vivent d'autres êtres. Et M. Le Dantec recommence à démontrer, vingt-cinq siècles après Héraclite, que la guerre « est le père de toutes choses ». Et donc la première sentence de morale fut « chacun pour soi ». Mais il advient, ou il peut advenir que, dans cette société de vivants, le travail accompli par l'un d'eux soit utile à tous. Des cellules ne peuvent vivre qu'en « se défendant contre un ennemi commun. Et cet ennemi commun, c'est le milieu, un milieu que l'on peut dire hostile, attendu que, pour le faire servir à nos besoins, il faut nous l'assimiler. Ainsi toute assimilation est une victoire. Là où cette victoire résulte d'une collaboration, on constate toujours un excès de processus défensif. C'est d'ailleurs là un presque truisme. Qui dit victoire, dit supériorité : l'expérience confirme le sens commun. Nous ne suivrons pas l'auteur dans le développement de sa thèse. Il est d'ailleurs aisé de le prévoir. Elle n'est ni plus ni moins qu'un essai de fonder en biologie nos idées morales. Exemple : nous admettons les droits de l'homme : pourquoi ? Parce que *homo homini lupus*. Le droit ne se reconnaît que sous l'empire d'une nécessité. C'est donc à l'être que l'on redoute, et parce qu'on le redoute, que l'on reconnaît des droits. Il n'y a de droit qu'en vue de consacrer un état de choses inéluctable.

Je ne fais qu'indiquer la direction dans laquelle se meuvent les idées de M. Le Dantec ; elles ne sont pas neuves, prises en elles-mêmes. Et des « métaphysiciens se sont faits forts de les défendre. Spinoza professait à l'égard du soi-disant « droit naturel » des idées analogues. Il n'en est pas moins curieux de lire la défense d'un avocat qui ne veut penser qu'en face des réalités de l'expérience, qui leur emprunte ses prémisses et qui, dans la mesure de l'humainement possible, a su résister à la contagion du livre. Et c'est par où M. Le Dantec, lui arrivât-il de s'embarquer dans un lieu commun, n'aura jamais rien à craindre. Il sera toujours original.

Et la grève des cheminots ? M. Le Dantec ne l'oublie point. Son livre se termine par une franche capitulation. Pacifiste et ami de la justice, M. Le Dantec ne trouve nulle part que l'hypocrisie ou la haine, génératrice de la guerre. Il se résigne donc à l'état de guerre. Il va même jusqu'à se résigner à la lutte des classes. J'en atteste ce qui suit : « Notre égoïsme doit redouter les terribles convulsions populaires et choisir des gens qui soient capables d'en retarder l'échéance. Je dis : retarder. Je ne crois pas que l'on *puisse* dire : *éviter*. » Quelques lignes plus loin, nous lisons : « Tant qu'il y aura des hommes, les hommes seront des concurrents, des rivaux, des ennemis : mais ils seront aussi des hypocrites, et grâce à l'hypocrisie, la société durera, je le pense, aussi longtemps que l'humanité » (p. 290). Renan, s'il faut en croire M. Le Dantec, avait donc raison, quand il soupçonnait la vérité d'être triste. L. D.

MIÉVILLE (Henri L.). — **Le relativisme en matière de connaissance et la foi religieuse** (broch. in-8°, Montbéliard, Société d'imprimerie montbéliardaise ; 18 p.).

L'objet de cette brochure est d'examiner si et jusqu'à quel point le relativisme en matière de connaissance est compatible avec la foi religieuse. M. Miéville tient que l'absolutisme intellectuel est condamné par la philosophie moderne, c'est-à-dire que nos connaissances ne peuvent avoir une valeur *absolue*, que la vérité *absolue* nous échappe. Il ne met pas en doute le relativisme intellectuel, et il l'applique à tous nos moyens de connaître.

« En résumé, dit-il, notre situation est la suivante : nous ne saisissons directement que des états de nous-même, perceptions, images, idées ; un certain nombre de ces états intérieurs nous révèlent la présence d'un monde du dehors — telle est du moins notre conviction irrésistible — nous ne saurions faire dans nos perceptions et nos idées le départ exact de ce qui vient de nous et de ce qui vient d'ailleurs. Entre l'image et l'idée que nous avons d'une chose et cette chose elle-même, il y a un rapport impossible à définir. La conséquence, c'est que nulle part nous ne pouvons nous flatter d'embrasser la vérité absolue (p. 4). »

D'après cette définition, nous pouvons bien croire qu'il existe dans les objets de nos connaissances quelque chose qui ne vient pas de nous, qui vient d'ailleurs. Mais ce quelque chose qui ne vient pas de nous, qui existe absolument, nous ne pouvons le distinguer, le séparer de ce qui vient de nous. L'auteur n'a pas de peine à montrer que le relativisme ainsi compris est très compatible avec le sentiment religieux, mais que, s'il n'implique pas « une religion sans pensée, sans idées directrices, sans traduction intellectuelle d'aucune sorte », il exclut nécessairement « le dogmatisme sous toutes ses formes (p. 17) ».

Nous ne saurions admettre l'extension que M. Miéville donne à la relativité de nos connaissances, au relativisme intellectuel, tel qu'il l'entend. Il ne nous paraît nullement impossible de distinguer dans nos perceptions et nos idées ce qui vient de nous et ce qui est réalité objective, extérieure à nous, différente de nous; nullement impassible, quoi qu'aient dit à ce sujet Royer-Collard et les disciples de Reid, d'une part, et, d'autre part, les deux disciples de Kant, Fichte et Schopenhauer, de faire au subjectivisme sa part dans la représentation et de sortir, par l'étude analytique des catégories et de leurs rapports, de l'idéalisme égoïste. Il y a un absolutisme intellectuel, donc un dogmatisme philosophique et religieux, dont la légitimité ne peut être sérieusement contestée.

MORTON (Prince. — **La dissociation d'une personnalité**, trad. de l'anglais par *Renée J. Ray* et *Jean Ray* (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; 526 p.)

Cet ouvrage contient l'étude intéressante et curieuse d'un cas remarquable de personnalité dissociée. Il s'agit d'une personne chez laquelle se sont développées plusieurs personnalités, c'est-à-dire qui peut changer de personnalité de moment en moment, souvent d'heure en heure, dont le caractère se transforme, dont les souvenirs changent avec chacune de ces personnalités. Outre le moi réel, original, normal, qui était naturellement destiné à exister, le sujet étudié par M. Morton Prince peut revêtir trois autres personnalités distinctes. Ces trois personnalités se servent du même corps, mais chacune d'entre elles est nettement caractérisée; cette différence se manifeste par une manière de voir, des idées, des croyances, des idéaux et un tempérament distincts, et aussi par des acquisitions, goûts, habitudes, expériences et souvenirs distincts.

L'auteur indique lui-même, dans une courte *Préface*, l'objet de son travail :

« Dans cette étude, dit-il, j'ai retracé le développement des personnalités qui prirent naissance par suite de la désintégration du moi normal et j'ai montré leurs relations réciproques ainsi que leurs relations avec le moi normal. En donnant un compte rendu détaillé de la vie quotidienne des personnalités, j'ai cherché à montrer quelle était leur conduite par rapport à leur entourage, et dans quelle mesure une personnalité désintégrée peut ou ne peut pas s'adapter aux circonstances de la vie.

« Au lieu d'étudier ces phénomènes comme on le fait d'habitude, j'en ai traité au cours d'une biographie, et cela m'a permis de ne pas les détacher de leur cadre psychologique. Cette méthode m'a non seulement donné plus de latitude, mais encore elle donne un sens plus profond aux phénomènes eux-mêmes, et permet de mieux

appécier les altérrations normales et anormales que nous sommes appelés à rencontrer dans l'esprit humain.

« J'ai essayé d'interpréter les phénomènes divers que j'avais observés, d'une façon qui me semble être la suite logique des observations rapportées ici, et conformément aux données bien établies de la psychologie pathologique ; mais mon principal objet a été de m'assurer de l'exactitude des observations elles-mêmes (p. 1). »

OSTWALD (W.). — **Esquisse d'une philosophie des sciences**, traduit de l'allemand par *Derolle* (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, IV-184 p.).

« Le présent travail, lisons-nous dans la Préface, se propose de donner une direction, ainsi que les premiers moyens d'acquérir les idées d'ensemble, en ce qui concerne le monde extérieur, aussi bien que l'expérience interne... Il plaidera la cause d'une *méthode* définie : la méthode scientifique (ou, si l'on veut, la méthode de la science positive), qui prend ses problèmes et tire ses solutions de l'expérience, pour l'expérience (p. 321). »

Cette *Esquisse d'une philosophie des sciences* comprend quatre livres : I. *Théories générales de la connaissance* ; II. — *Logique, science de la complexité et mathématiques* ; — III. *Les sciences physiques* ; — IV. *Les sciences biologiques*. Dans les divers chapitres qui forment ces quatre livres, M. Ostwald expose, en termes clairs et précis, des vues intéressantes et suggestives sur les sujets qui y sont traités. Nous signalerons comme particulièrement dignes d'attention ; — dans le premier livre, les pages 37-38 sur le principe de causalité ; les pages 47-53 sur le déterminisme et le libre arbitre ; les pages 54-57 sur la division des sciences ; — dans le livre II, les pages 74-76 sur la mise en série des termes ; les pages 116-121 sur le temps et l'espace ; — dans le livre III, les pages 138-144 sur les théories mécanistes et les domaines complémentaires de la mécanique ; les pages 156-159 sur l'énergie chimique ; — dans le livre IV, les pages 172-179 sur la sensation et la pensée.

Nous citerons la note suivante où se trouve exprimée sur la théorie de l'espace à quatre dimensions une opinion qui ne manque pas d'originalité :

« Les mathématiciens qui se sont beaucoup occupés de la théorie formelle de l'espace à quatre dimensions, acquièrent par rapport à ce système un pouvoir de représentation qui paraît tout à fait analogue à celui que nous avons tous couramment sur l'espace à trois dimensions. Il n'y a donc d'aucune façon impossibilité de se représenter l'espace à quatre dimensions, il faut le dire contre des affirmations souvent répétées. Seulement on ne doit certes pas chercher à se représenter les quatre dimensions dans un espace à trois dimen-

sions, et encore moins faut-il essayer de le faire sans en connaître les propriétés (p. 75). »

Nous sommes de ceux qui mettent en doute ce pouvoir de se représenter l'espace à quatre dimensions ; et nous nous demandons si l'auteur ne confond pas avec ce prétendu pouvoir la faculté de concevoir une autre constitution de la sensibilité que celle qui nous donne l'espace euclidien (Voyez l'*Année philosophique* de 1904, p. 176).

PACHEU (JULES). — **L'expérience mystique et l'activité subconsciente** (in-12, Perrin ; VII-314 p.).

Ce volume est le second d'une série intitulée : *Psychologie des mystiques chrétiens*. Le premier avait exposé les faits de conscience mystique. Celui-ci aborde la critique proprement scientifique et philosophique de ces faits, en se bornant aux phénomènes d'ordre mystique, au sens le plus étroit du mot, c'est-à-dire où les sujets se disent en relations immédiates avec Dieu. Il s'attache surtout à celui que l'on appelle l' « union avec Dieu ». Il rencontre la théorie psychologique de l'activité subconsciente qui a été proposée pour en rendre compte : toute activité qui s'offre à la conscience personnelle comme étrangère s'explique par une dissociation mentale et un apparent dédoublement de la personnalité. M. Pacheu essaie de critiquer l'application de cette théorie aux faits étudiés ; de préciser le mécanisme de ces faits (p. 87-200), de déterminer s'ils sont affectifs (p. 89-121), cognitifs (p. 122-160), morbides (p. 161-200) et de quelle manière, de marquer leur valeur éthico-religieuse (p. 201-269), de fixer l'utilité, les déficits et les limites de la doctrine qui les réduit à des automatismes subconscients (p. 274-304). La discussion, toujours conduite en termes courtois et mesurés, est parfois superficielle. Elle est intéressante surtout pour faire voir quelques-unes des raisons invoquées par les mystiques eux-mêmes — ou par l'autorité religieuse — pour admettre, au-dessus des causes purement psychologique, une intervention de la Divinité.

PÉRÈS (J.). — **L'Individualité et la Destinée** (in-12, Félix Alcan ; 36 p.).

M. J. Pérès exprime, en ces quelques pages, ses réflexions sur la destinée de l'individualité. Et l'on voit tout d'abord qu'il écarte l'idée de l'immortalité personnelle et consciente. Nous mettrons sous les yeux du lecteur quelques passages très caractéristiques, qui nous présentent, sous forme de conjecture, sa pensée sur ce point.

« En même temps qu'elle est un éparpillement de molécules et de tout ce qui s'est condensé de notre activité autour de nous et dans l'opinion de nos semblables, la mort ne serait-elle pas une simplifi-

cation nous permettant de nous intégrer comme élément en quelque existence supérieure à l'existence personnelle? Une immortalité dont nous n'aurions pas conscience, qu'est-ce que cela? Mais cela est sans doute mieux ainsi, et les lois de la nature sont les plus sages. Les meilleures choses de la vie et de l'âme, la conscience ne s'y ajoute pas nécessairement. A-t-on conscience du bonheur? Une nature morale supérieure serait-elle vraiment telle si elle avait conscience de sa supériorité? Elle en fait la preuve par des victoires sur soi et sur la destinée dont à peine se doute-t-elle qu'elle sont des victoires (p. 6). »

« Qu'adviendra-t-il de notre moi? Songeons combien peu de chose suffit pour nous en séparer : l'effort de parler une langue étrangère. Si peu de chose chez l'animal, lequel instinctivement consent à faire nombre, l'individualité n'est plus forte chez l'homme que par des sentiments, des faits de vie intérieure pouvant être battus en brèche par d'autres sentiments à l'aide d'un entraînement particulier : chez les Japonais, l'absence du *je* dans le discours, les exagérations de la politesse, une soumission d'insecte social à l'âme de la ruche, à l'abeille reine, l'orgueilleux mépris de la mort du Samouraï, privilège de caste revendiqué par quiconque porte les armes, la doctrine du flux universel des choses (p. 16). »

« Nous avons pourtant la perception de l'au-delà! Dans l'individu que nous ne sommes pas, dans l'impénétralité mutuelle des consciences, dans l'animalité dont notre type spécifique nous sépare autant que la vie est séparée de la mort. S'échapper de son individualité par la dissolution de l'être, c'est peut-être s'évader de son type d'existence. Nous sommes enfermés dans notre nature, l'animal de même. La personnalité, la vie contemplative de la pensée lui sont étrangères. De même nous ne concevons que comme une métaphore ce qui sera peut-être une réalité dans l'au-delà : la vie en autrui, la vie de l'homme dans ses œuvres, dans ses aspirations réalisée. L'au-delà est peut-être précisément une abolition consentie de l'individualité, une libération de notre type actuel d'existence, aussi distincte de notre condition actuelle que la vie personnelle peut l'être de l'animalité (p. 33). »

Ce n'est pas seulement pour lui-même, c'est aussi pour les *autres* que le moi se refuse à *consentir* l'abolition de l'individualité, à considérer la vie en autrui, si elle doit être inconsciente, comme un type d'existence supérieure à la vie personnelle. Il s'y refuse avec raison en s'appuyant sur l'étude analytique et critique des catégories, de leurs rapports et de leur valeur représentative, et en opposant aux sciences physiques l'idéalisme monadiste qui en démontre la subjectivité et qui ne connaît dans le monde d'autres vraies réalités que des individualités conscientes.

PIAT (C.). — **La destinée de l'homme**, 2e édition, revue (in-8, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporative ; VII-248 p.)

La première, édition de cet ouvrage a paru en 1898. Nous en avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1898, p. 185-187. La nouvelle édition est précédée d'une Préface, où l'auteur rappelle la méthode téléologique qu'il a suivie et dont l'importance lui paraît mise en lumière par l'orientation actuelle de la psychologie.

« Le sujet de ce livre, dit-il, n'a fait que gagner en actualité ; et la manière dont je l'entendais dans ma première édition n'a rien perdu de son efficace. Il reste vrai que, lorsqu'il s'agit du problème de la destinée humaine, il vaut mieux se placer au point de vue des *fins* qu'à celui des *causes ;* il reste vrai que, en cette matière, la méthode téléologique est à la fois plus accessible, plus directe et plus décisive que la méthode ontologique... La métaphysique de l'âme a fait peu de progrès depuis un certain nombre d'années ; au contraire, la loi de finalité est allée sans cesse étendant son domaine et précisant ses contours : c'est ce qui se révèle surtout dans le développement des sciences de la vie.

« Je défendais, dans ma première édition, l'originalité des faits de conscience, l'irréductibilité de la pensée au mouvement et son essentielle simplicité ; j'y soutenais, à l'encontre des physiologues, que le moi est un, qu'il est identique, qu'il est actif de sa nature, et qu'il se révèle immédiatement à nous dans chacun des modes de là perception. Aujourd'hui, ces vues, alors si généralement abandonnées, ont repris le dessus dans la lutte... On accepte à nouveau les principales données de la vieille psychologie ; c'est de là que l'on part pour édifier le reste (p. IV). »

Nous n'avons rien à changer aux remarques que nous avons faites sur la loi de finalité, dans la notice consacrée à la première édition du livre de M. Piat.

RIGNANO (E.). — **L'attention** (broch. in-8°, F. Alcan ; 28 p.).

L'objet de cette brochure fort intéressante est d'expliquer l'origine et la nature de l'attention.

Selon l'auteur, l'attention est née avec les *sens à distance* (vue, odorat, ouïe) ; elle est constituée « par le contraste de deux tendances affectives dont la seconde, déclanchée par la première, en arrête pour un certain temps l'activation complète, et la maintient ainsi en suspens ». L'état d'attention est formé non par une affectivité unique, « mais par une affectivité double et par un antagonisme affectif correspondant (p. 9) ».

Cette définition de l'attention nous paraît justifiée par les exemples que cite M. Rignano. On ne saurait donc, remarque-t-il, admettre

celle qu'en donne M. Ribot quand il l'appelle un état de *monoïdéisme relatif*. « Elle pourrait se nommer un état de *monoaffectivité en suspens*, mais d'après ce qui précède, il vaut encore mieux la définir comme un état de double affectivité en contraste (p. 15). »

M. Rignano tient également qu'il faut rejeter la théorie de l'origine motrice ou périphérique de l'attention, d'après laquelle les mouvements de la face, du corps, des membres, seraient les conditions nécessaires, les éléments constitutifs, et non simplement des effets, des signes de l'attention. « L'attention, dit-il, est un phénomène psychologique central, en tant que tel est l'éveil de l'affectivité primaire ou active ainsi que le contre-éveil de l'affectivité secondaire ou suspensive. Elle est donc avant tout un phénomène essentiellement affectif, et elle ne devient qu'indirectement et d'une manière subordonnée un phénomène moteur par ce fait que l'éveil d'une affectivité quelconque donne toujours lieu à des phénomènes moteurs et périphériques qui pour cela ne sont que concomitants et dérivés (p. 15 et 16). »

Il nous semble que la théorie de l'origine centrale de l'attention ne peut être sérieusement contestée. Ce ne sont pas, comme le dit très bien M. Rignano, « les éléments moteurs qui constituent à eux seuls toute l'essence des tendances affectives; ce sont ces tendances qui se trouvent au contraire à la base des éléments moteurs, et non l'inverse (p. 16). »

RIGNANO (E.). — **De l'origine et de la nature mnémoniques des tendances affectives** (broch. in-8°, F. Alcan ; 38 p.).

L'objet de cette brochure, qui reproduit une étude publiée dans la revue *Scientia*, a pour objet d'établir que les tendances affectives dérivent toutes de la tendance générale de chaque état physiologique à rester invariable et que cette tendance générale se rattache à la propriété mnémonique fondamentale de toute la substance vivante.

M. E. Rignano résume lui-même ainsi qu'il suit ses vues sur l'origine et la nature des tendances affectives :

« Chaque organisme est un système physiologique en état stationnaire et tend à s'y maintenir ou à y revenir, toutes les fois que cet état stationnaire vient à être troublé par quelque changement survenu dans son milieu externe ou interne. Cette propriété forme la base et l'essence de tous les besoins, de tous les appétits organiques les plus essentiels...

« Cette seule tendance physiologique d'ordre général suffit pour donner lieu à toute une série de tendances affectives particulières des plus variées. Ainsi chaque cause spéciale de perturbation provoquera une tendance correspondante de répulsion avec des caractéristiques propres, déterminés par la nature de la perturbation,

par son degré d'intensité, par les modalités aptes à éviter l'élément perturbateur; et pour chaque facteur éventuel de conservation ou de retour à l'état physiologique normal on aura pareillement une tendance correspondante bien distincte de convoitise, de désir, d'attraction...

« A cette propriété fondamentale que possède chaque organisme de tendre à conserver invarié son propre état physiologique normal ou à le rétablir dès qu'il a été troublé, s'en ajoute une autre qui, à son tour, devient la source de nouvelles affectivités.

« Quand l'ancien état stationnaire ne peut plus en aucune façon, c'est-à-dire par aucune sorte de mouvements ou de déplacements, être rétabli, l'organisme tend à passer dans un nouvel état stationnaire compatible avec le nouveau milieu externe ou interne. On a ainsi toute une nouvelle série de phénomènes, dits d'adaptation...

« Le nouvel état physiologique constituant l'adaptation au nouveau milieu, lorsqu'il s'est produit et qu'il a duré un certain temps dans l'organisme, tend à se renouveler. Cette tendance à sa propre reproduction, ainsi possédée par tel état physiologique passé, n'est que la tendance à sa propre évocation que possède chaque accumulation mnémonique en général. Elle est donc une tendance de nature purement mnémonique. Mais alors une même nature mnémonique devra être attribuée à cette tendance à l'invariabilité physiologique d'où nous vîmes dériver les tendances organiques fondamentales de tous les organismes sans exception...

« Ceci implique pour les divers états physiologiques élémentaires, qui sont actifs, chacun en un point déterminé de l'organisme, et qui forment dans leur ensemble l'état physiologique général, la faculté de laisser d'eux-mêmes une accumulation spécifique, comme tout porte à supposer qu'agissent dans le cerveau les courants nerveux constituant les diverses sensations qui laissent un résidu mnémonique propre, susceptible de reviviscence ou de réveil...

« Avec cette extension de la faculté mnémonique à tous les processus physiologiques élémentaires, nous avons donc maintenant *une théorie somatique ou viscérale des tendances affectives fondamentales*, en ce sens que la tendance soit à l'invariabilité physiologique, soit au rétablissement de tel ou tel état physiologique ancien, correspondant à tel ou tel milieu d'autrefois, serait due à une infinité d'accumulations spécifiques élémentaires, variant d'un point du corps à l'autre, et dont la somme d'énergie potentielle constituerait comme une force de gravitation vers ce milieu ou ces rapports ambiants qui permettent le maintien ou le rétablissement de l'ensemble du système physiologique représenté par toutes ces accumulations élémentaires.

« Naturellement, dans les organismes doués de système nerveux, à côté de chacune de ces tendances affectives dont l'origine et le siège sont purement somatiques, aurait pris place et se serait peu à

peu développée, en qualité de coopératrice, la tendance représentée par les accumulations mnémoniques correspondantes déposées dans cette zone particulière du système nerveux lui-même, qui serait en communication directe avec les points respectifs du corps (p. 9 et suiv.). »

La conclusion de l'auteur est que, si nous voyons naître de l'habitude les affectivités les plus diverses, ce qui justifie ce jugement populaire, que *l'habitude est une seconde nature,* nous sommes fondés à attribuer une origine mnémonique de même espèce à toutes les tendances affectives et à compléter l'aphorisme populaire d'après la doctrine lamarckienne de l'évolution, en ajoutant « qu'inversement *la nature n'est pas autre chose qu'une première habitude* (p. 22). »

ROGUES DE FURSAC (J). — **L'avarice** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; (188 p.)

Il y a deux méthodes pour étudier les passions. Celle des observateurs qui constatent, celle des romanciers qui construisent. Il va sans dire que l'observation, là où elle prédomine, n'aboutit qu'à la condition d'enchaîner les faits. La méthode de construction, à son tour, reste vaine si elle ne prend pied dans l'observation. M. Rogues de Fursac s'est aidé des écrivains, mais pour vérifier ses témoignages. Et il a donné raison, d'une manière générale, à l'auteur de l'*Avare* et d'*Eugénie Grandet*. Mais ce qui fait l'intérêt du livre, c'est la méthode. L'auteur a étudié un certain nombre de cas pathologiques d'avarice et s'est appliqué à montrer ce que l'avarice comporte d'égoïsme, d'inintelligence, de méconnaissance de la vie. L'avare ne sait pas jouir de l'argent puisqu'il ne sait pas s'en servir. Il aime empiler, mais il ne sait pas s'enrichir. Pour augmenter son avoir, il s'applique à vivre comme s'il n'avait rien. Il vit en se privant et en imposant des privations à ceux qui l'entourent. Il est des passions développantes. Il en est de déprimantes, d'atrophiantes. L'avarice est atrophiante, au premier chef. L'avare est indifférent au confortable. Il se nourrit mal, se loge mal. Et pourtant il n'est pas à plaindre. En réalité, il ne se prive pas, ne faisant que suivre son goût. C'est un faux malheureux. Deuxième raison pour ne pas le plaindre : à force d'épargner, il se donne un genre de vie répondant à ses besoins, il équilibre les recettes et les dépenses de son organisme et sa santé ne s'en trouve que meilleure.

Pour n'être pas à plaindre l'avare n'en est pas moins répugnant et presque à tous égards. Il perd progressivement le sentiment de sa dignité, sordide dans son costume, affectant une fausse misère. Un banquier, avare possesseur de plusieurs centaines de mille francs, transporte lui-même ses bagages sur une brouette pour s'éviter des frais de commissionnaire. On serait tenté par cet exemple et d'autres

semblables d'attribuer à l'avare un certain degré d'humilité. Tel n'est point l'avis de M. Rogues de Fursac. A ses yeux l'avare n'est pas exempt d'amour-propre : mais son amour-propre est « déformé, rapetissé ». Il prend l'apparence de la vanité. Il est même intéressant d'observer chez un avare la lutte de la vanité et de l'avarice. Par vanité, il garnira sa cave de bons vins. Par avarice, il laissera son domestique remplacer par de l'eau une partie du vin extrait des barriques...

On voit quel observateur attentif et scrupuleux est M. R. de Fursac. Il parle d'expérience et ne parle que d'expérience. J'appelle, en terminant l'attention du lecteur sur le premier chapitre du livre où il est question de la racine biologique de l'avarice, autrement dit, de l'instinct d'épargne. L. D.

SCHOPENHAUER (ARTHUR). — **Parerga et Paralipomana. Philosophie et science de la nature**, première traduction française avec préface et notes par AUGUSTE DIETRICH (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de Philosophie contemporaine; 193 p.).

En ce volume. M. A. Dietrich nous donne la traduction française de cinq études intéressantes et curieuses qui font partie des *Parerga* et *Paralipomana* de Schopenhauer. Voici les titres de ces études : 1° *Philosophie et science de la nature ;* 2° *Sur la philosophie et sa méhode* ; 3° *Logique et dialectique ;* 4° *Sur la théorie des couleurs;* 5° *De la physionomie.* La première est la plus importante, celle qui nous paraît surtout mériter l'attention. Elle se résume dans le passage suivant, très caractéristique, où Schopenhauer repousse, comme radicalement fausse, l'opposition cartésienne de l'esprit et de la matière, et soutient qu'elle doit faire place à celle de la volonté et de la représentation.

« Les matérialistes affirment que la matière, par sa forme et son mélange, produit tout chez l'homme, conséquemment aussi la pensée et la volonté : ce qui fait jeter les grands cris aux spiritualistes. En réalité il n'y a ni esprit ni matière, mais beaucoup de sottise et d'extravagance dans le monde. L'effort de la pesanteur dans la pierre est tout aussi inexplicable que la pensée dans le cerveau et permettrait de conclure à un esprit dans la pierre. Je dirai donc à ces ergoteurs : vous croyez reconnaître une matière morte, c'est-à-dire complètement passive et privée de propriétés, parce que vous vous imaginez comprendre réellement tout ce que vous pouvez ramener à une action mécanique. Mais de même que les effets physiques et chimiques sont, de votre propre aveu, incompréhensibles pour vous, aussi longtemps que vous ne savez pas les ramener aux effets mécaniques, ainsi, de la même façon, ces effets mécaniques, c'est-à-dire la manifestation de la pesanteur, de l'impénétrabilité, de la cohésion, de la dureté, de l'électricité, de la fluidité, etc., sont

aussi mystérieux que ceux-là, voire que la pensée dans la tête humaine. Si la matière, vous ne savez pourquoi, peut tomber à terre, elle peut aussi penser, vous ne savez pourquoi. Ce qu'il y a dans la mécanique de vraiment pur, et d'absolument compréhensible jusqu'au bout, ne va pas plus loin que la pure mathématique dans chaque explication, et est en conséquence limité aux déterminations d'espace et de temps. Or ceux-ci, avec leurs lois, nous sont connus *à priori*, ne sont donc que des formes de notre connaissance, et appartiennent tout seuls à notre représentation. Leurs déterminations sont donc au fond subjectives et ne concernent pas ce qui est purement objectif, indépendant de notre connaissance, la chose en soi. Mais dès que, même en mécanique, nous dépassons la mathématique pure, dès que nous arrivons à l'impénétrabilité, à la pesanteur, à la fixité, à la fluidité, à la gazéité, nous nous trouvons déjà en face de manifestations aussi mystérieuses pour nous que la pensée et la volonté de l'homme, c'est-à-dire de l'insondable : c'est le caractère de toute force naturelle...

« Cette division cartésienne de toutes les choses en esprit et en matière n'est donc pas philosophiquement exacte ; la seule vraie est celle en volonté et en représentation, qui ne marche aucunement en ligne parallèle avec celle-là. Car elle spiritualise tout, en transportant, d'une part, dans la représentation, le réel et l'objectif, — le corps, la matière, — et en ramenant. d'autre part, la chose en soi de chaque phénomène à la volonté (p. 32 et suiv.). »

Rappelons que, d'après la doctrine métaphysique de Schopenhauer, la représentation, toute la représentation est subjective, tandis que la réalité objective, indépendante de notre connaissance, la chose en soi, doit être mise dans la volonté. Cette doctrine, comme nous l'avons dit dans l'*Année philosophique* de 1910, est tirée logiquement de l'esthétique transcendantale de Kant. Est-il besoin de faire remarquer que cette *volonté*, qui ne peut être opposée à la représentation qu'à la condition d'être séparée de toute intelligence et de toute pensée, se réduit à un mot vide de sens, à un mot qui laisse la chose en soi absolument inconnaissable et insondable, aussi insondable que la matière passive et privée de propriété ; que, pour sortir de cet agnosticisme, pour rendre intelligible la chose en soi, ce qui existe objectivement, indépendemment de notre connaissance, il faut la faire entrer dans la représentation, en y réunissant à la volonté l'intelligence, c'est-à-dire distinguer, dans la représentation même, dans les phénomènes, un domaine de la réalité objective régi par les lois de finalité et de personnalité, et un domaine subjectif, — le seul auquel convienne ce nom — où règnent les lois de l'espace, du mouvement et de la causalité mécanique ; que, par cette distinction, dont la nécessité est, à nos yeux, depuis longtemps démontrée, l'idéalisme néo-criticiste et néo-monadiste, tel que nous l'entendons, s'éloigne singulièrement de l'idéalisme transcendantal, et peut, —

pour de meilleures raisons assurément que l'idéalisme transcendantal, — se flatter de spiritualiser toutes choses.

THIAUDIÈRE (Edmond). — **L'Ecole du Bonisme, notes d'un pessimiste**, avec une Préface doctrinale (in-32, Fischbacher, XXII-321 p.)

Ce nouveau recueil de *notes* pessimistes comprend dix chapitres : I. *Parmi les hommes ;* — II. *Au-dessus des hommes ;* — III. *Ainsi vont les choses ;* — IV. *Chapitre de l'amour ;* — V. *Catégorie du devoir ;* — VI. *Catégorie de l'art ;* — VII. *La part du diable ;* — VIII. *Section politique ;* — IX. *Vie et mort ;* — X. *Pour la religion.* Il est précédé d'une Préface intéressante qui se termine par ces mots : « Somme toute, le système définitif de l'auteur est que la bonté doit être révérée dans les choses et pratiquée envers les êtres, jusqu'à devenir le *Bonisme,* philosophie des philosophies, religion des religions (p. XXII.) »

Les pensées que renferme ce petit volume se rapportent à des sujets divers ; nous en citerons quelques-unes où nous paraît se résumer la philosophie de l'auteur :

« La Nature paraissant complètement dénuée de sens moral, celui qui se montre généralement chez l'homme ne saurait lui venir de la Nature, mais d'un être supérieur, à la fois, à la Nature et à l'homme. Mais alors on peut se demander pourquoi cet être, en possession du sens moral générateur, n'en a point gratifié la Nature, dans laquelle l'homme tient la place d'un grain de poussière sur le globe terrestre (p. 54). »

« La question qui domine de très haut toutes les autres est celle-ci : « Sous l'injustice apparente de la nature, y a-t il une justice occulte ? « Et qui la résoudra cette question ? Personne, personne, personne, jamais, au grand jamais (p. 61) ! »

« La doctrine du transformisme, qui peut passer pour vérifiée, et réalise elle-même une transformation des anciennes données de l'esprit humain, infirme certainement la légende biblique, mais elle ne saurait contredire à l'existence, soit d'une force génératrice unique, soit d'une double force génératrice, l'une bonne et l'autre mauvaise d'où procède l'évolution de la matière de plus en plus animée. Or, cette force génératrice unique, c'est ce que nous appelons Dieu, ou bien ces deux forces génératrices, sont l'une le bon génie, et l'autre le mauvais génie de la Nature ; c'est la monade ou la *duade* initiale, de laquelle tout a découlé, découle et découlera à jamais (p. 84). »

« De l'existence même de Dieu il n'est guère possible de douter. Où le doute se peut établir, c'est sur la triple question de savoir si Dieu a créé l'Univers, s'il en est tout l'esprit incréé et agissant,

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1909. p. 215.

s'il ne représente qu'une moitié de cet esprit, celle qui correspond au Bien (p. 272). »

« Il est raisonnable d'estimer produit par une mystérieuse divinité ce qui, dans la Nature, est bon d'une bonté absolue, c'est-à-dire sans préjudice pour aucun être contingent, et de se persuader que l'homme ne peut mieux travailler à son évolution sur la Terre, et à sa promotion dans un au-delà possible, qu'en pratiquant la bonté sous toutes les formes (p. 283). »

THOUVEREZ (Emile). — Leibniz. **Discours de métaphysique et Lettres à Arnauld**, avec introduction, notes et extraits (in-12, Belin ; CXLV-158 p.)

Nous signalons à l'attention des professeurs et des étudiants en philosophie, cette excellente édition classique du *Discours de métaphysique* de Leibniz et de ses *Lettres à Arnauld*. Dans une très intéressante introduction sur la vie et l'œuvre de Leibniz, M. E. Thouverez explique en quoi, selon lui, Leibniz s'oppose à Descartes, à Locke, à Spinoza, à Malebranche, à Newton, à Bayle, à Toland, à Cudworth, à Fénelon, à Bossuet. Nous citerons le passage suivant sur l'opposition qui existe en philosophie entre Leibniz et Descartes.

« Leibniz arrive après Descartes, à une époque où l'on ne peut pas philosopher sans prendre parti pour ou contre lui, et il se pose en adversaire résolu des cartésiens qui imitent, dit-il, les aristotéliciens tant décriés par eux, parce qu'il ne font que copier leur maître et non plus interroger la nature : le cartésianisme est pour lui l'antichambre de la philosophie. Il reproche à Descartes d'avoir fait l'étendue inerte et passive ; de s'être trompé trop souvent dans les sciences mécaniques et physiques ; de n'avoir pas démontré avant toute autre chose que Dieu est possible et supprimé ainsi par la base les objections de l'athéisme ; il croit le cartésianisme responsable du développement postérieur de la philosophie profane et naturaliste. Descartes s'en est trop tenu en matière morale à la coutume, en matière religieuse à la foi ; Leibniz prétend tirer de l'examen approfondi de la conscience humaine, la vraie morale et la vraie religion : les faire rentrer l'une et l'autre dans la philosophie d'où Descartes paraît les exclure (p. CXLI). »

VASCHIDE (N.). — **Le sommeil et les rêves** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique ; 305 p.).

Cet ouvrage comprend trois livres : I. *Le sommeil ;* — II. *Historique de la psychologie du rêve ;* — III. *La psychologie du rêve.*

Le premier livre est divisé en trois chapitres, qui sont consacrés le premier, à l'exposition et à la critique des diverses théories du sommeil ; le second, aux travaux de MM. Berger et Robert Lœwy et

aux recherches personnelles de l'auteur sur la psycho-physiologie du sommeil ; le troisième, à l'étude de l'attention pendant le sommeil.

Le livre II se compose de cinq chapitres où M. Vaschide passe en revue les diverses méthodes qui ont été appliquées à l'étude des rêves, les recherches et les théories d'Alfred Maury, de M. d'Hervey de Saint-Denis, de Freud et de Mourly Vold sur la psychologie du rêve.

Dans les deux chapitres qui forment le livre III, M. Vaschide traite de la mémoire des rêves, fondement nécessaire de la psychologie du rêve. Après avoir exposé divers travaux à ce sujet, il nous fait connaître ses observations personnelles, qui nous paraissent fort intéressantes.

« Les rêves de toute nature, dit-il, en conclusion, ont, au point de vue psychologique, un élément commun, une sorte de qualité première, indubitable pour tous ceux qui se sont occupés de la question et que nous avons toujours retrouvée dans toutes nos recherches dans toutes nos observations, sur tous les esprits possibles, du rêve et du sommeil. Cette qualité première est l'émotivité qui accompagne toujours les hallucinations hypnagogiques, les images et les évolutions de notre vie onirique ; émotivité intense et pouvant revêtir un caractère de spiritualité inconnu à l'état de veille. Nos rêves, — au moins dans la mesure où nos recherches nous ont permis de préciser les faits, — ne sont jamais ternes, purement idéologiques et concrets ils n'existent qu'en tant que l'élément émotion est capable d'augmenter l'intensité de l'image. Leurs sensations, quoi qu'on en ait dit, présentént un enchaînement logique, réel en tant que données immédiates de faits, données qui ne deviennent oniriques que lorsque l'émotion les accompagne, vient éclairer et caractériser les processus encore obscurs de l'activité mentale après l'occlusion des paupières. C'est donc seulement l'émotion qui distingue l'image du rêve de l'image mentale telle qu'elle s'offre à la conscience éveillée, et la croyance à la nature divine du rêve, aux rêves envoyés par Dieu, que l'on retrouve si fréquemment dans les vies des saints et les mythologies, se fonde certainement sur le caractère intensif et spirituel de cette émotion (p. 283). »

II

MORALE, PHILOSOPHIE ET HISTOIRE RELIGIEUSES

ARNAL (André). — La folie de Jésus et le témoignage de Marc (broch. in-8°, Fischbacher ; 24 p.)

L'objet de cette brochure est de signaler une erreur fort grave dans l'interprétation traditionnelle du verset 21, III, de l'Évangile de

Marc. D'après cette interprétation, la phrase de Marc est traduite dans les termes suivants : « Quand ses parents l'eurent appris, ils vinrent pour se saisir de Jésus; car ils disaient que Jésus était hors de sens. » M. A. Arnal n'hésite pas à soutenir et s'applique à montrer que cette traduction, jusqu'ici acceptée comme exacte, ne peut être prise au sérieux ; que, dans le verset dont il s'agit, il n'est question ni des parents de Jésus, ni de se saisir de Jésus, ni d'un jugement se rapportant à Jésus ; que le véritable sens du verset est celui-ci : « Informés, les disciples sortirent pour contenir le peuple. car ils disaient que le peuple était hors de sens. » Et cette version hardiment nouvelle du texte évangélique, si différente de celle qui était universellement admise, s'appuie, dans l'explication qu'en donne M. Arnal, sur des raisons qui nous paraissent très plausibles.

ARNAL (André). — **La personnalité humaine dans les Evangiles** (in-8°, Fischbacher ; 124 p.)

Rechercher dans les Évangiles les éléments de psychologie, de morale, de métaphysique, d'expérience, qui s'unissent pour indiquer ce qu'est la personne humaine, ce qu'elle vaut, ce qu'elle devient : tel est l'objet de cette intéressante étude. Elle est divisée en trois parties : I. *La nature de la personne humaine ;* — II. *La valeur de la personne humaine ;* — III. *La destinée de la personne humaine.*

Dans la première partie, l'auteur examine ce qu'est, d'après l'enseignement évangélique, la personne humaine considérée au point de vue psychologique et au point de vue moral. Les pages sur la nature morale de la personne humaine, nous paraissent mériter particulièrement l'attention. M. A. Arnal, fait observer : 1° que « l'on ne trouve dans les Evangiles ni les mots ni les idées de corruption totale, de radicale souillure, ni même une base légitime pour établir ces concepts qui, quelques siècles plus tard, envahirent le dogmatique (p. 26) » ; 2° que Jésus a repoussé formellement « la liaison de cause à effet établie entre le péché et la souffrance (p. 29) ».

Dans la seconde partie, M. Arnal, expose ce qui ressort des enseignements de Jésus, sur l'autonomie de la personne et sur l'égalité des personnes. Il rappelle en quels termes l'égalité religieuse est affirmée par Jésus et montre très bien qu'elle impliquait et devait produire l'égalité sociale.

« Jésus, dit-il, ne s'est pas explicitement élevé contre les castes, les classes, les privilèges, mais il a donné à la société normale un fondement spirituel tel qu'en elle ces survivances du passé sont désormais condamnées. Le levain de l'Évangile jeté dans le vieux monde l'a pénétré lentement, produisant ses effets multiples en des époques différentes. Jésus n'a pas, même d'un mot, tourné les regards de l'esclave vers l'affranchissement matériel ; il n'est question, dans son enseignement, que d'une libération, celle du péché, que d'une

égalité, celle de la grâce. Malgré ce silence, dès le milieu du premier siècle, l'apôtre Paul rappelait aux chrétiens d'Ephèse que leurs esclaves et eux avaient un même Maître dans les cieux et que devant ce maître il n'est point fait acception de personnes. Il invitait un chrétien de Colosse, Philémon, non seulement à pardonner une faute rigoureusement punie d'ordinaire, mais à recevoir l'esclave coupable comme un frère, à parachever une bonne œuvre, laquelle ne saurait être dans la pensée de l'apôtre, exprimée avec une délicatesse infinie, que la libération. Par la suite, les Eglises et les chrétiens considérèrent le rachat des esclaves, leur affranchissement comme un acte élémentaire de charité (p. 80). »

Dans la troisième partie, l'auteur interroge les Évangiles sur la destinée de la personne humaine ; et voici la réponse qu'il y trouve :

« L'identité persistante du *moi* dans la vie éternelle n'implique pas la conservation intégrale de la personne terrestre. Celle-ci, qui nécessairement se transforme au point de vue moral pour entrer dans le royaume de la sainteté, se transforme non moins nécessairement au point de vue physique pour entrer dans le royaume de l'esprit. Le corps, la matière subissent un changement radical, ou plutôt il n'y a plus de matière, plus de chair, plus de corps. Affranchie de son organisme terrestre, son asservissement spatial ayant pris fin, la personne humaine devient purement spirituelle, toute la personne est esprit.

« Les Sadducéens, invoquant la loi du lévirat, exposent à Jésus une difficulté touchant la vie future, et qui sans doute était une variante d'une habituelle objection. Une femme a eu plusieurs maris. De quel mari sera-t-elle la femme dans l'au-delà. Vous errez grandement, répond Jésus, et il distingue formellement la résurrection qu'il enseigne, de la résurrection matérielle qu'enseignaient les Pharisiens. La vie future ne comporte pas la rénovation du corps ; ceux qui sont jugés dignes d'entrer dans le ciel sont désormais fils de Dieu et semblables aux anges ; ils ne se marient pas et ils ne donnent pas en mariage ; les relations de l'existence dans le ciel ne sont plus celles de la terre : elles sont spiritualisées, comme sont spiritualisées les personnes (p. 100). »

A la fin de cette excellente étude sur *la personnalité humaine dans les Évangiles*, M. Arnal explique comment il faut entendre, d'après l'enseignement de Jésus, les moyens de réaliser le Royaume de Dieu sur la terre. Le passage est important et mérite d'être cité :

« Réaliser sur la terre le Royaume de Dieu, c'était révolutionner la terre ; pour réaliser le royaume, Jésus a uniquement travaillé à la régénération des individus. Il ne s'est occupé d'aucun des problèmes qui absorbaient les esprits de son temps, pas même de ceux qui étaient en relation étroite avec ses commandements, comme l'esclavage, la guerre, le paupérisme... Ce qui constitue la crise sociale moderne : conditions matérielles de la vie, difficultés économiques,

rapports du capital et du travail, rivalités internationales, conflits armés et conquêtes, n'a pas plus de place dans son enseignement que ce qui constituait la crise sociale de l'ère naissante.

« Par suite il serait vain de chercher dans les Évangiles les *membra disjecta* d'une théorie économique ou d'un système politique tout autant qu'il le serait d'y chercher des notions d'astronomie. Et il serait dangereux de rendre les Évangiles solidaires d'une théorie économique ou d'un système politique, quels qu'ils soient. Théories et systèmes sociaux varient ; les Évangiles ont proclamé une vérité qui domine tous les temps et tous les milieux... Jésus a conduit l'âme à la source divine de la lumière d'où vient toujours un peu de clarté sur les heures et sur les choses les plus obscures de l'existence humaine... S'il n'y a pas de théories sociales chrétiennes, quand on entend par là des théories tirées de l'enseignement même de Jésus, il y a cependand des théories sociales chrétiennes quand on entend par là des théories inspirées par l'esprit du Christ (p. 118). »

BERNARD (A.) — **Agnosticisme et catholicisme** (broch. in-8° Montauban, Orphelins imprimeurs ; 120 p.)

Cette thèse de baccalauréat en théologie est consacrée à l'étude critique du rapprochement que l'esprit traditionaliste a opéré de nos jours entre l'agnosticisme de quelques écrivains et hommes politiques et le catholicisme ultramontain. Elle est divisée en deux parties. Dans la première, M. A Bernard fait connaître, par de nombreuses et curieuse citations, l'attitude morale, politique, sociale et religieuse du traditionalisme, telle qu'elle se présente dans les écrits de Brunetière, Maurras, Bourget, Lemaître, Barrès. La vie, la philosophie et le traditionalisme de J. Soury sont l'objet de la seconde partie.

Des divers chapitres dont se compose cette étude, celui que nous avons lu avec le plus d'intérêt est le chapitre II de la première partie. L'auteur y explique clairement pourquoi et comment l'école traditionaliste accepte et défend le catholicisme. Il remarque qu'elle est devenue catholique dans la mesure où elle a adopté les idées d'Auguste Comte en sociologie et en politique.

« Le comtisme et le catholicisme, dit-il avec raison, ne vont pas sans quelques liens de parenté et ils se trouvent d'accord sur bien des points. Le fondateur du positivisme ne cachait pas sa profonde sympathie pour l'Église romaine dont il admirait la cohésion, l'unité, l'organisation puissante, et il lui emprunta beaucoup...

« Aussi bien, c'est chez Auguste Comte que nos traditionalistes ont rencontré le catholicisme ; c'est par l'intermédiaire du premier qu'ils sont allés au second.

« Partout, dans la sociologie et la politique comtiennes, il y a la préoccupation d'établir un gouvernement un et fort, une hiérarchie

dans laquelle le groupe social trouve son unité ; partout il y a le besoin de l'ordre, la haine de tout ce qui peut rompre cette unité, cet ordre, c'est-à-dire la haine de l'individualisme, quel qu'il soit. Ces vues, Auguste Comte les avait prises au catholicisme.

« Nous avons retrouvé les mêmes préoccupations chez nos traditionalistes, et c'est précisément parce que le catholicisme leur paraît répondre à ces préoccupations qu'ils l'adoptent et lui réservent une place à part dans leur système. Ils voient en lui l'image parfaite de la société qu'ils rêvent d'établir et l'un des moyens les plus efficaces pour l'édifier (p. 32). »

Il n'y a pas lieu de s'étonner, dirons-nous, que les positivistes, déterministes et athées de l'école traditionaliste soutiennent le catholicisme en lequel ils voient un allié, qu'ils repoussent et combattent l'individualisme protestant et se montrent très opposés à l'idée d'une religion personnelle. Ce qui, à leurs yeux, est excellent et qu'ils défendent dans le catholicisme, c'est l'autorité de l'Église ; ils se soucient fort peu de l'Évangile et du messianisme de Jésus. Pour eux, positivisme comtiste et catholicisme s'accordent et se confondent en ce qu'il faut considérer comme essentiel. Le catholicisme n'est-il pas, par sa morale sociale, sa politique, la distinction et les rapports qu'il établit entre les deux pouvoirs, temporel et spirituel, une sorte de positivisme qui s'est élevé sur une base chrétienne ? Et le positivisme comtiste est-il autre chose qu'un catholicisme qui ne garde ni le fond, ni la forme du christianisme ? Pourquoi ne leur paraîtrait-il pas conforme à l'esprit traditionaliste d'utiliser la force sociale du catholicisme, en lui laissant la forme chrétienne sous laquelle il s'est organisé, conservé et développé, au lieu de l'en dépouiller, comme le voulait Auguste Comte ?

BOIS (Henri). — **L'expérience religieuse** (in-12, Fédération française des étudiants chrétiens, 401, rue de Vaugirard ; 42 p.).

L'objet de cette brochure est de répondre à ces questions : Que faut-il entendre par l'expérience religieuse ? et y a-t-il au monde une chose telle que l'expérience religieuse ?

Selon M. H. Bois, l'expérience religieuse peut être comparée à l'expérience sensible et à l'expérience sociale ; il faut lui reconnaître la même nature et la même réalité qu'à ces deux espèces d'expérience. Il faut y distinguer, comme dans l'expérience sensible et dans l'expérience sociale, deux éléments : un élément subjectif, l'impression éprouvée, et un élément objectif auquel on rapporte cette impression par une interprétation inductive. Ou doit convenir sans doute, remarque-t-il, que c'est par une induction seulement que l'homme peut de l'impression éprouvée dans l'expérience religieuse s'élever aux facteurs divins qui produisent cette modification de l'âme. Mais il n'en est pas autrement dans l'expérience sensible

et dans l'expérience sociale. Nous n'éprouvons pas Dieu lui-même, nous n'avons pas conscience de Dieu ; mais pas plus que de Dieu, nous n'avons proprement conscience du monde extérieur et des âmes de nos semblables. C'est toujours et uniquement par une induction que nous pouvons dépasser et interpréter les apparences pour affirmer l'existence d'une réalité qui ne se confond pas avec nous. Eh bien, de même que l'expérience sensible et l'expérience sociale nous révèlent l'existence de réalités véritables distinctes de nous, grâce à l'induction qui se mêle à la constatation brute des faits, l'expérience religieuse nous révèle l'existence de la Divinité, par la foi qui s'y joint pour interpréter et dépasser les faits bruts.

On peut répondre à l'auteur que, s'il est fondé à rapprocher l'expérience religieuse de l'expérience sensible et de l'expérience sociale, la force de l'induction qui, dans l'expérience religieuse, révèle à l'homme religieux des facteurs divins, est singulièrement inférieure à celle qui, par l'expérience sensible et l'expérience sociale, détermine en chacun de nous la croyance à l'existence du monde extérieur et à l'existence de nos semblables; qu'en raison de cette différence, l'interprétation inductive dont il s'agit peut, dans l'expérience religieuse, être mise en doute et que l'impression éprouvée par le croyant peut recevoir une interprétation tout autre.

M. Bois ne conteste nullement la valeur de cette observation ; mais il soutient avec raison que ceux qui se refusent à l'induction par laquelle l'homme religieux affirme l'existence et l'action de Dieu n'ont pas le droit logique de la lui interdire.

« Certes, dit-il, l'homme religienx, se rend bien compte que, dans la grande rigueur logique, il n'y a rien à répondre à ceux qui prétendent interpréter les phénomènes religieux comme dus exclusivement à des rêves ou à des hallucinations ou à des auto-suggestions et qui s'efforcent de les réduire à des phénomènes purement sociaux ou individuels. Toutefois, l'homme religieux passe outre, et, n'ayant pas de démonstration logique contraignante, c'est vrai, mais pourtant ne se sentant pas absolument dépourvu de tout motif raisonnable, trouvant surtout en soi des puissants motifs de conscience, il se risque à croire à l'existence et à l'action de facteurs transcendants tels que Dieu, le Christ. Il étend à ces facteurs transcendants le raisonnement par analogie qui nous réussit à tous à l'égard de nos semblables. Et le raisonnement par analogie qui réussit à l'homme social à l'égard de ses semblables, réussit à l'homme religieux à l'égard de Dieu. Il accumule dans sa vie tant de vérifications de son hypothèse, que cette hypothèse finit par prendre la force et l'aspect d'une conscience immédiate et instinctive, et que le doute n'est plus tenable pour lui (p. 19). ».

Plus loin, il reconnaît et déclare nettement « qu'il est impossible de prouver par raisons démonstratives l'existence et la valeur de l'expérience religieuse, impossible de contraindre qui que ce soit

par la seule force de la logique à croire à l'expérience religieuse (p. 39) ».

La conviction que donne l'expérience religieuse, dirons-nous en terminant cette notice, n'est pas, si assurée qu'elle soit, une certitude de l'ordre rationnel ; mais elle se légitime par les prémisses morales et métaphysiques d'où elle tire son origine et sa force. Quoiqu'elle ne puisse se communiquer par le raisonnement, par les procédés logiques, elle n'est pas condamnée à rester enfermée dans l'individu ; fortement sentie, fortement affirmée, elle peut passer d'une âme à d'autres et devenir un bien commun et un lien spirituel.

COUISSIN (Pierre). — **De la Philosophie à la Religion** (broch. in-8°, chez l'auteur, à Lille, rue du Marché, 16 ; 18 p.).

L'auteur de cette brochure est, en philosophie, disciple de M. Bergson. Comme M. Bergson, qu'il se plaît à citer, il tient que l'entendement a pour objet l'action, non la spéculation et que sa valeur est purement utilitaire; que, loin de connaître le vrai, il le déforme en l'adaptant à l'action ; que l'intuition est l'instrument qui atteint directement le vrai, l'absolu, objet de la spéculation métaphysique.

Par ces vues sur l'opposition de l'entendement et de l'intuition, M. P. Couissin est conduit à distinguer trois expériences : l'expérience du monde matériel, l'expérience du moi et l'expérience du transcendant, c'est-à-dire d'une réalité supérieure qui nous est plus intérieure que nous-même, d'une Éternité mouvante et vivante, agissante et libre (p. 11). Il passe ainsi de la philosophie à la religion. Mais l'expérience mystique du transcendant, du divin, bien qu'elle soit tout aussi véritable que l'expérience physique, s'impose à nous avec beaucoup moins de force contraignante, et elle est beaucoup plus difficile à faire correctement. Chez l'individu livré à lui seul, l'entendement altère l'intuition du divin, qui risque d'être vu à travers un prisme déformateur (p. 13). Il faut que l'individu s'insère dans une Société destinée à organiser l'expérience religieuse (p. 14). Partis de la doctrine philosophique de M. Bergson, nous voilà amenés au collectivisme religieux réalisé par l'Église catholique. M. Couissin expose en conclusion sa conception de l'autorité de l'Église et des dogmes catholiques, conception toute moderniste, qui ressemble fort à celle de M. Édouard Le Roy.

Il est inutile de dire que nous n'admettons ni les prémisses philosophiques, ni la conclusion religieuse de M. P. Couissin. Il faut, d'ailleurs convenir que cette conclusion moderniste ne paraît pas logiquement insoutenable, si l'on admet les prémisses bergsoniennes. Que ne peut-on pas faire sortir de ce mystère psychologique, l'intuition supra-intellectuelle?

CROCE (Benedetto). — **Philosophie de la Pratique. Economie et Ethique**, traduit de l'italien par MM. *Buriot* et *Jankelevitch* (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 371 p.).

M. Benedetto Croce est-il hégélien de doctrine? Bien peu le pourraient dire parmi nous, Français. Georges Noël et O. Hamelin ne sont plus. Seuls à notre connaissance ils l'auraient pu dire... J'allais oublier Lucien Herr dont on nous promettait, naguère, un livre sur Hegel. S'il ne nous donne pas ce livre, pourquoi n'en écrirait-il pas un autre, dût-il le réduire aux proportions d'un article sur Benedetto Croce? Le sujet en vaut la peine. Le nom du directeur de la *Critica* est plus que le nom d'un auteur. C'est le nom d'un mouvement qui, par cet auteur, se continue et, vraisemblablement, se renouvelle. Car si nous n'avons pas affaire à un hégélien de doctrine, nous sommes certainement en présence d'un hégélien de méthode et aussi de langage. J'ai peur que ce langage ne trouble le lecteur. On est désorienté d'entendre parler d'un universel qui n'est pas un concept et qui n'est point une abstraction, d'un esprit qui n'est pas une personne. On n'est guère plus à l'aise quand on assiste à la guerre faite par M. B. Croce aux concepts d'origine empirique, lesquels concepts, devraient, selon le vœu de l'auteur, être retranchés à la philosophie.

Nous sommes donc et, de notre part, l'aveu ne surprendra personne, assez mal préparé pour rendre compte de ce livre. Du moins nous sera-t-il permis d'en constater l'importance, et de rendre hommage à cet attrait qui, presque à chaque page, nous prend et nous captive et qui est inséparable de l'impression d'originalité. M. Benedetto Croce appuie son hégélianisme sur une expérience personnelle et l'on peut dire, au sens le plus profond du mot, qu'il n'a jamais cessé de vivre sa philosophie. Ainsi, pour justifier la réalité, non point d'une « Philosophie pratique », mais d'une *Philosophie de la Pratique* distincte de la Gnoséologie, il invoque l'existence des hommes d'action et celle des penseurs. Puis, après avoir constaté qu'il entre de la volonté dans tout exercice de la pensée, comme il entre de la pensée dans toute application du vouloir, après avoir noté chez certains penseurs un regret d'être restés, leur vie durant, étrangers à toute existence véritablement active, il remarque que ce regret risque de nous valoir... un changement d'existence? non, mais un livre écrit en l'honneur des hommes d'action. La Philosophie de l'Esprit implique donc, en regard de la Gnoséologie, une « philosophie de la pratique ».

Celle-ci à son tour se divise. Elle est : 1° Économie, 2° Éthique. On doit même reconnaître que cett distinction et les motifs qui la fondent sont la raison d'être de l'ouvrage. L'originalité de M. Croce se montre à plein dans l'alignement, dans la discussion et l'illustration

de sa thèse. Il admet donc l'utilitarisme, mais il limite cet utilitarisme à l'individu. La conception économique de la vie consiste à faire prédominer l'utilité personnelle sur ce que l'on pourrait appeler, en vieux langage, le motif moral. L'Éthique se distingue donc de l'Économie. « L'activité économique est celle qui veut et réalise ce qui se rapporte seulement aux conditions de fait dans lesquelles l'homme se trouve ; l'activité éthique est celle qui veut et réalise ce qui se rapporte, en même temps qu'à ces conditions, à quelque chose qui les dépasse. A la première répondent les fins dites individuelles, à la seconde les fins universelles » (p. 193). Et ces deux formes de la vie ont leur valeur chacune. Elles s'opposent, mais, du point de vue hégélien, par cela seul, elles s'expliquent. D'une part, nous ne voulons que notre plaisir, nous ne suivons que notre penchant, mais, d'autre part, ce plaisir et ce penchant, pour les satisfaire, il faut s'y livrer avec suite et non osciller entre plusieurs décisions simultanées. Alors, si nous nous sommes montrés habiles, même si *populus non plaudit*, pour notre compte, « *nos nobis plaudimus* (p. 194). Il y a là une satisfaction légitime. On aurait tort de la proscrire. Cette satisfaction n'en est pas moins éphémère. Tôt ou tard, on a beau réaliser son rêve, si l'on n'a fait que réaliser son rêve, une sorte d'amertume progressivement nous envahit. Il faut, dès lors, dans le contingent, insérer l'éternel. La paix intérieure est à ce prix. La vie nous incite au renouvellement incessant de nos actes. Mais ces actes, si nous les accomplissons avec une âme élevée, avec un cœur pur, « en y cherchant ce qui les dépasse, nous possèderons chaque fois le tout ». Ici se place une fort belle sentence : « C'est dans l'instant qu'est l'éternité pour celui qui sait l'y situer ». Du reste, ce chapitre consacré aux « deux formes pratiques de l'Activité de l'Esprit » est d'une beauté de pensée qui engendre la beauté du style, à la fois éloquente et poétique. Avec quelle joie n'avons-nous pas retrouvé le mot d'Aristote sur « la Justice plus admirable qu'Hespérus et que l'Étoile du Matin » ! Et nous l'avons retrouvé à sa vraie place, tout à côté de la mémorable pensée de Kant : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et croissantes : le ciel étoilé au-dessus de nos têtes et la loi morale dans nos cœurs ». La pensée est la même. L'effet esthétique que suffit à produire chez un Aristote la vue d'une seule étoile ne se produit, chez un Kant, qu'à la vue d'un infini étoilé. En d'autres termes, si l'émotion d'un grec se satisfait en présence d'une beauté limitée, l'émotion d'un chrétien n'arrive à son plus haut point d'intensité que devant l'illimité, c'est-à-dire devant le sublime.

J'appelle l'attention du lecteur sur la critique de l'utilitarisme faite par M. B. Croce, non pour le rejeter, mais pour l'admettre et le contenir dans ses justes bornes. Il y a là les germes et, à mon avis, beaucoup plus que les germes d'une morale des plus neuves. Il se peut que sa nouveauté m'en dissimule, au moment où j'écris, l'éventuelle

fragilité. Mais cette nouveauté me frappe et peu s'en faut qu'elle ne me séduise.

Pareillement j'ai été séduit par le chapitre où l'auteur pose à nouveau le problème de la liberté et fait voir que, sans la nécessité, la liberté serait inconcevable. On ne veut que dans une situation donnée et définie, laquelle détermine le vouloir : mais la volition produit quelque chose de nouveau : elle est initiative, création et, par là, acte de *liberté* (p. 107). L. D.

JALAGNIER (André). — **La conversion des adolescents, essai de pédagogie psychique** (in-8°, Montauban, imprimerie coopérative, 274 p.).

Cette thèse de baccalauréat en théologie contient d'intéressantes observations de psychologie et de pédagogie religieuse. Nous citerons quelques passages sur l'orientation que l'éducateur peut et doit donner aux passions de l'adolescent.

« Il y a, dans chaque garçon, une inclination dominante, un sentiment plus impérieux que les autres, qui appellent à eux les tendances diverses de l'âme. Ce qui rend aujourd'hui l'éducation particulièrement difffcile, c'est la facilité avec laquelle, grâce au milieu, se développent les passions dans le cœur des enfants...

« Or, il ne faut pas que l'éducateur, de parti pris, condamne la passion en elle-même... S'il y a de grandes passions dans la jeune génération, c'est une preuve qu'il y a en elle de puissantes ressources... Car la passion est comme un réservoir d'énergie qui coule à gros bouillons et se remplit sans cesse...

« Notre tâche consiste ici en un *déplacement des forces passionnelles* à opérer chez l'adolescent...

« Il y a un défaut capital chez tout enfant, un péché favori, la forme même de son égoïsme, la direction générale de son plaisir. C'est ce qu'il faut découvrir. Une fois cela fait, il faudra diriger tous ses efforts contre cette place forte : prise, elle déterminera un changement, en tout cas une faiblesse des autres défauts de l'adolescent, faiblesse momentanée qui sera suivie d'une recrudescence des vices restant dans le cœur et dont l'un s'efforcera de substituer son empire à la passion disparue. Ce sera l'instant alors d'introduire dans l'âme du garçon la passion bonne, ou plutôt, si elle a été assez fortement enracinée dans l'esprit, d'elle-même elle prendra la place et l'éducateur aura dès lors une alliée solide pour réduire les défauts récalcitrants qui restent.

» Donc, la lutte contre les passions mauvaises doit s'entreprendre d'une manière *positive*, dans l'ordre de la grâce, dirions-nous, pour employer une expression évangélique, c'est-à-dire qu'il faut devant l'adolescent évoquer, non des devoirs restrictifs, ou de justice, mais l'idéal de charité dans toute sa force et sa plénitude ; et d'une manière

indirecte, c'est-à-dire en fortifiant, à côté ou en dessous du moi mauvais, le moi bon de jour en jour plus conscient, qui fera explosion à temps et ruinera la passion malsaine.

« C'est qu'en effet, si le subliminal ne donne pas asile au bien seulement, si, partie intégrante de l'être psychique, il renferme des éléments hétérogènes qui sans doute combattent dans l'ombre, il est important de le meubler de sentiments moraux qui, faisant un jour irruption dans la conscience claire, aideront à leur tour le nouveau moi à triompher. Ainsi rien ne se perd, ou très peu de chose, dans le domaine de l'éducation. Que de paroles crues inutiles, que d'heures crues gaspillées, qui dorment à l'état de souvenir dans le mystérieux tréfonds de l'être! (p. 118 et suiv.). »

JEUDON (L). — **La morale de l'honneur** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; 243 p.).

« La pure conscience morale est identique au sentiment de l'honneur. L'honneur est la synthèse des phénomènes moraux normaux. » Telle est l'idée du livre. Un livre n'est pas fait par cela seul que les éléments pour le faire se trouvent réunis et à peu près ordonnés. Voilà ma remarque générale. A cette réserve près, l'auteur a fait des recherches, ou plutôt des lectures, et, s'il en a consigné les résultats, peut-être avec un excès de complaisance, on doit lui rendre cette justice qu'il a su en tirer parti. Quand il cherche, dans la nature animale, des témoignages favorables à la présence du sentiment de l'honneur, c'est qu'il lui importe de justifier la supériorité de « la morale de l'honneur » par ses titres d'ancienneté. — Si le livre avait été un peu plus travaillé, il eût été plus court et son « contenu réel y aurait gagné. Je ne vois pas l'utilité d'interroger tous les grands philosophes un à un pour savoir comment résoudre un problème : à s'interdire ce vieil usage, on s'épargnerait maint chapitre inutile. Je n'en sais pas moins gré à M. Jeudon de ce qu'il nous dit du *De Officiis* de Ciéron, dont l'esprit ne lui a point échappé. Remercions-le de s'être souvenu des pages de MM. Renouvier et L. Prat sur l'honneur (*Nouvelle Monadologie*) ; d'avoir compris le caractère nettement laïque de la morale de Descartes et fait ressortir l'importance qu'il attache au sentiment d'honneur. Je suis si loin de regretter l'entreprise de M. Jeudon et son effort pour rapprocher la « morale de l'honneur » de la « morale naturelle », celle « de nos pères », que j'aurais souhaité, sur le sujet, un livre plus longuement médité. Le sujet en valait la peine. L. D.

LABERTHONNIÈRE (L.). — **Positivisme et catholicisme à propos de** *L'Action française* (in-13, Bloud; 430. p.).

Dans ce livre, M. Laberthonnière s'élève avec force contre l'idée

d'une alliance des catholiques avec le positivisme des écrivains de l'*Action française*. Il y fait une vive critique des articles où M. Pedro Descoqs, dans la revue catholique les *Études*, avait essayé de montrer qu'une telle alliance était légitime et en principe devait être féconde. Ce qui, dans cette critique, est, à nos yeux, d'un haut intérêt, c'est le jugement que porte l'auteur sur le droit direct ou indirect de coercition et de contrainte physique attribué à l'Église par la plupart des théologiens catholiques. Il déclare nettement — à quoi nous applaudissons — que l'Église ne possède ce prétendu droit, ni directement à titre de société parfaite, ni indirectement en vertu des devoirs de l'État résultant de l'union considérée comme obligatoire des deux pouvoirs temporel et spirituel. Nous citerons les termes mêmes en lesquels est exprimé ce jugement remarquable avec toute la clarté et toute la précision que l'on peut désirer :

« Si ce n'est pas uniquement avec des moyens spirituels que le Christ a envoyé ses disciples à la conquête du monde, si ce n'est pas uniquement avec de tels moyens et de la manière la plus consciente et la plus décidée, que l'Église a entrepris et fait cette conquête, les apologistes de tous les temps, qui n'ont cessé de lui en faire gloire et de montrer qu'en cela se manifestait splendidement son caractère divin, nous auraient donc abusés en s'abusant eux-mêmes. Qui oserait le dire? Et si, à travers certaines contingences historiques, cette vérité a pu comme s'éclipser partiellement dans les esprits, elle n'en a pas moins toujours continué de projeter sa lumière dans leurs ténèbres. Et toujours on a dit, même en faisant la théorie de l'Inquisition, que l'Évangile n'est pas une loi de sang...

« Mais on me répondra sans doute que cela ne tranche pas la question. Car, à part ceux qui prétendent tirer du caractère de société parfaite, tel qu'ils l'attribuent à l'Église, le droit pour elle d'exercer la coercition et la contrainte physiques, les autres, qui tiennent également à cette coercition et à cette contrainte en matière d'hérésie, font bon marché de ce droit pour l'Église elle-même. Ils reconnaissent même volontiers qu'il ne lui convient pas, puisque le Christ en effet n'a institué ni gendarmes ni bourreaux, de s'en donner ensuite pour défendre ses dogmes par la force. Seulement, d'après eux, c'est à l'État qu'en principe et qu'en thèse, incombe ce mode de défense. Et ils se félicitent qu'ainsi tout s'arrangerait : la spiritualité de l'Église serait sauvegardée et la protection du dogme solidement assurée.

« Eh bien! non, je ne puis m'arrêter à une telle réponse. Ce n'est là purement et simplement qu'un artifice. Et, pour s'en rendre compte, ceux qui arrangent les choses de la sorte n'ont qu'à se poser la question de savoir si l'État, afin de remplir la fonction dont ils le chargent, agira en son nom, de par son initiative propre et en se dirigeant d'après ses lumières, ou s'il agira au nom de l'Église, commandé et dirigé par elle à la façon d'un soldat qui obéit à son chef. Dans le

premier cas en effet, c'est l'État se faisant juge du dogme et l'imposant par lui-même, pour ses fins propres, indépendamment des fins de l'Église; et ce qui en résulterait, c'est que l'Église serait absorbée par l'État et qu'elle deviendrait son instrument. Mais dans le second cas au contraire, c'est l'État qui deviendrait l'instrument de l'Église; et on serait ramené au droit direct de coercition et de contrainte physiques dont justement on voulait se débarrasser pour n'en pas avoir l'odieux.

« Car, si ce que l'Église ne peut pas faire par elle-même, il lui appartenait de le faire faire par l'État, et si l'État ne pouvait être pénétré des maximes chrétiennes sans être à ses ordres pour cette tâche, il ne serait plus que son prolongement. Et par suite, ce serait elle qui, agissant en lui et par lui, aurait la pleine et totale responsabilité de ce qu'il ferait. On affirmerait donc fièrement le caractère spirituel de l'Église et on ne se féliciterait qu'elle n'ait ni gendarmes ni bourreaux, que pour aboutir à charger l'État tout entier d'en remplir les fonctions. Et puisque l'État alors agirait commandé et dirigé par elle, c'est lui qui serait absorbé en elle; et elle aurait vraiment des gendarmes et des bourreaux (p. 320-324). »

Nous goûtons fort la logique vigoureuse de M. Laberthonnière. qui ose rompre avec une puissante tradition théologique, en faisant justice d'évidents sophismes. Mais nous ne savons s'il est disposé à suivre cette logique jusqu'au bout, c'est-à-dire à admettre, sans reculer devant l'accusation de modernisme, toutes les conséquences de la condamnation qu'elle mène à prononcer contre l'esprit théocratique. C'est, on peut le dire, presque dès l'origine que l'esprit théocratique s'est introduit dans la religion chrétienne à l'esprit de laquelle il était opposé. Il y a régné si longtemps, sans trouver d'obstacles dans la conscience de ceux qui la représentaient, qu'on ne peut vraiment parler à ce sujet de contingences historiques. Ne voit-on pas que, même aujourd'hui, les théologiens catholiques, qui peuvent se croire et se dire les plus autorisés, entendent le conserver fidèlement, malgré les contradictions qui en résultent, dans la conception et l'enseignement catholiques de la morale politique et sociale? Leur distinction de la *thèse* et de l'*hypothèse*, que repousse M. Laberthonnière, correspond à celle d'un antilibéralisme de principes et d'un libéralisme purement opportuniste. Espère-t-il que son libéralisme de *charité* finira par prévaloir sur l'antilibéralisme de principe qu'ils soutiennent et qui jusqu'ici a toujours été, selon la *thèse*, enseigné dans l'Église catholique?

Nous aurions, peut-être, dirons-nous en terminant cette notice, des réserves à faire ou des précisions à désirer sur les deux libéralismes qu'il oppose l'un à l'autre, libéralisme de neutralité, libéralisme de charité, sans justifier suffisamment, il nous semble, l'idée qu'il donne et la critique qu'il croit pouvoir faire du premier, et sans s'expliquer suffisamment sur les conséquences à tirer du second

concernant les attributions, droits et devoirs de l'État en matière religieuse.

LAHY (J.-M.). — **La morale de Jésus** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; 196 p.).

C'est là un livre écrit par un auteur qui, très probablement, s'est instruit lui-même de ce dont il voulait nous instruire : ou plutôt, l'auteur, en s'instruisant, est arrivé à des résultats assez nettement et méthodiquement groupés pour en faire profiter un grand nombre de lecteurs. Chose assez rare, il a réussi à donner de Jésus, des sources juives de la morale chrétienne, des changements apportés par saint Paul à la doctrine de Jésus un exposé des plus clairs, des plus brefs, des plus heureusement objectifs. M. Lahy est vraisemblablement un libre penseur dressé à la pratique des méthodes expérimentales. Il n'en est pas moins un esprit très ouvert et un esprit très libre. On sait assez, ou l'on devrait savoir qu'entre un libre penseur et un esprit à la fois penseur et libre la différence est parfois considérable. De cette différence, chez M. Lahy, je n'ai pas trouvé le moindre indice. La chose est assez rare pour que je l'en félicite. J'ai donc lu son livre avec plaisir, et non sans profit. L. D.

MARCHAND (Léon). — **L'évangélisation des indigènes par les indigènes dans les îles centrales du Pacifique** (broch. in-8°, Orphelins imprimeurs ; 212 p.).

L'objet que s'est proposé M. Marchand dans cette thèse de baccalauréat en théologie est d'établir par des faits « que chaque race doit être amenée à l'Évangile par des agents sortis de son sein; que, comme l'a dit T. Fallot, la formation d'Églises indigènes capables de se suffire entièrement à elles-mêmes, d'églises autonomes, est le but suprême que poursuivent les missions évangéliques, et que le pastorat indigène est la clef de voûte de cette émancipation matérielle et spirituelle (p. 9) ». Elle comprend une introduction et trois chapitres, qui traitent, le premier, de la naissance des églises indigènes ; le second, de la préparation pédagogique de ces églises ; le troisième, de leur acheminement vers leur émancipation, leur autonomie.

La conclusion de l'auteur se résume dans les propositions suivantes, qui lui paraissent clairement démontrées par les faits qu'il expose.

1° Il est sur la surface du globe des églises indigènes complètement parvenues à leur autonomie (Association évangélique de Havaï).

2° Les sociétés qui ont voulu compter sans l'élément indigène ont été convaincues d'erreur par l'expérience et sont obligées de modi

fier leurs méthodes (Exemple : les sociétés allemandes du sud de l'Afrique et les missions saxonnes).

3° On peut dire, en thèse générale, que la mission ne peut prospérer rapidement que dans les pays où des travailleurs indigènes sont à l'œuvre (en Polynésie par exemple), et qu'une race ne peut être profondément évangélisée que par des hommes de cette race (Exemple : les Nouvelles Hébrides).

Nous ne savons pas si la démonstration expérimentale apportée par les faits que cite M. L. Marchand peut être tenue pour décisive. Mais nous estimons que, du point de vue psychologique, on doit comprendre et admettre sans peine le rôle important, nécessaire, du pastorat indigène dans l'œuvre des missions.

NEESER (Maurice). — **La religion hors des limites de la raison : traits principaux d'une philosophie de la religion sur les bases du Kantisme** (in-8°, Saint-Blaise, foyer solidariste; 322 p.).

Cet ouvrage, où M. Neeser montre comment, selon lui, la vraie philosophie de la religion se fonde sur la distinction kantiste du phénomène et du noumène, comprend quatre chapitres d'un haut intérêt philosophique : I. *Religion et certitude historique ;* II. *Religion et psychologie ;* III. *A la recherche de la religion dans les limites de la raison ;* IV. *La religion hors des limites de la raison.*

L'auteur indique lui-même, dans une brève introduction, l'objet et le plan de son travail :

« Nous entendons, dit-il, suivre la voie frayée par Kant, parce qu'elle seule nous paraît pouvoir conduire au but. Nous croyons déduire les conséquences mêmes de ses prémisses, conséquences qu'il n'a pas toutes exprimées avec la clarté désirable, ou qu'il n'a pas exprimées du tout, parce que, sans doute, il ne les pressentit pas. Ainsi guidé de plus ou moins loin par le grand philosophe, et pour suivre les lignes impliquées plutôt encore que marquées par son œuvre, une première démarche consistera pour nous à nous libérer, autant que possible, des liens de la tradition, pour considérer le fait religieux dans son existence autonome actuelle (ch. I). — Une seconde à déterminer, parmi les éléments du présent, les conditions spéciales de la religion, ou plutôt la place qu'elle y occupe et les moyens de la reconnaître (ch. II). — Amené par là à l'examen de la théorie de la connaissance, nous nous livrerons à une étude approfondie de la solution kantienne, telle qu'elle ressort, moins du livre sur la religion, que de l'œuvre entière du maître (ch. III). — Suivra enfin, dans un dernier chapitre (ch. IV), essai de la modifier assez profondément et de conclure (p. 13). »

Nous regrettons de ne pouvoir analyser ici ces quatre chapitres. Toutes les pages dont ils se composent méritent la plus sérieuse attention. Nous devons signaler particulièrement dans le chapitre III,

les pages 199-215 sur le noumène et sur l'expérience pratique; dans le chapitre IV, les pages 266-305 sur le mysticisme religieux. Nous nous bornerons à citer le passage suivant, où M. Neeser a résumé en termes clairs et précis sa pensée sur l'essence et le vrai domaine de la religion :

« L'erreur de Kant, c'est son obstination à ne point passer les limites du domaine que l'exploration analytique fixait à la raison. En théorie, il fallait s'y tenir ; pour vivre la vie pratique, il fallait les franchir. Kant a conservé jusqu'au bout la maîtrise parfaite de la théorie, il n'a pas dissipé l'illusion de sa vie intime. Il a vécu, et on a pu voir dans sa vie le modèle du saint laïc, mais il paraît avoir vécu malgré lui, en dépit de sa théorie, sans se rendre un compte suffisamment exact des éléments de sa vie. Inconsciemment, il a tiré du substrat intelligible du monde la sève nourricière dont il niait qu'elle pût monter jusqu'à nous et que, le pût-elle, on dût en accepter l'apport...

« Ce n'est là d'ailleurs de sa part — il faut y insister — qu'erreur à demi-consciente. L'inconséquence finale de sa pensée ne doit pas empêcher le lecteur averti d'en retrouver les lignes et d'en poursuivre l'essor original. S'il reste dans les limites de la simple raison, qu'il a eu l'inappréciable mérite de fixer dans leur contour général, et précisément par la manière dont il les a fixées, il conduit l'esprit au contact du noumène ; il lui en fait entrevoir l'importance vitale, il l'émeut et le distend dans l'attente. Il s'arrête à ce point où l'ont amené les lois de la raison : mais il a montré la voie, et sa timidité ne doit pas empêcher une dernière victoire de l'élan qui le portait malgré lui et qui est l'irrésistible élan de l'évolution humaine volontaire. Il portait au *hors de la raison pure*, où la religion trouve le domaine qu'on lui a vainement cherché jusqu'ici (p. 304). »

Nous ne saurions accorder à M. Neeser, ni que le domaine de la religion puisse et doive être placé *hors* des limites de la raison, ni que Kant ait fixé exactement, par la distinction du phénomène et du noumène, les limites du connaissable et du rationnel. Nous admettons sans peine que le noumène auquel conclut l'idéalisme kantiste doit logiquement conduire l'esprit au mysticisme religieux, mais à un mysticisme religieux qui ne peut être que stérile, parce qu'il ne repose sur aucun principe concevable. Ce mysticisme, qui est *hors la raison*, disons même *hors la pensée*, et qui ne permet aucune affirmation religieuse, pas même celle de la personnalité divine, ne peut être considéré comme la vraie philosophie de la religion.

PALHORIÈS (F.), — **Nouvelles orientations en morale** (in-12°, Bloud ; 162 p.).

Ce volume contient trois études reliées entre elles par un même

esprit : I. *Féminisme et morale ;* II. *Nietzsche et la morale de la force;* III. *Le problème moral et la sociologie.*

Dans la première, l'auteur examine quel est l'élément de vérité sociale que contient le féminisme. Il tient et s'applique à montrer qu'il n'y a aucune objection sérieuse à élever contre le féminisme, si on l'entend avec sagesse et pondération, c'est-à-dire si l'on repousse « des doctrines et des mœurs qui enlèvent à la femme le goût des devoirs familiaux (p. 39) ». Il discute et réfute les raisons sur lesquelles on se fonde pour refuser aux femmes le droit de vote.

« La femme, dit-il, a, en général, un sentiment très juste de tout ce qui regarde l'éducation des enfants, leur préservation, la sauvegarde des intérêts domestiques : quel appoint ce serait pour un pays si les femmes qui forment la moitié de la population, étaient appelées à émettre leur avis et à l'appuyer d'un bulletin de vote! Dans l'état actuel de la société, l'on peut aisément conjecturer qu'elles se porteraient en grande majorité vers le maintien de l'ordre, le respect des mœurs et des croyances...

« La femme, objecte-t-on, est par tempérament conservatrice, réfractaire aux idées nouvelles, attachée obstinément aux traditions en politique, aux coutumes en religion. Il y a là, d'abord, une inexactitude suffisamment mise en lumière par le mouvement féministe lui-même qui, à bien des égards, est une rupture avec le passé ; et, quand il serait vrai que les femmes sont moins empressées que l'homme à s'attacher aux mouvements, loin de nous en plaindre, nous devrions nous féliciter de trouver là un utile contrepoids à l'ardeur parfois bien irréfléchie avec laquelle certains politiciens jettent la société dans des voies inconnues, inexpérimentées encore, et dont l'issue inspire les craintes les mieux fondées (p. 40). »

Il y a une objection contre laquelle l'égalité politique des deux sexes aurait besoin d'être défendue et à laquelle M. Palhoriès n'a pas répondu : c'est que la constitution physique de la femme, liée à sa fonction sexuelle et maternelle, lui ôte l'espèce de capacité qu'exige, à ce qu'il semble, la souveraineté politique. Le sexe masculin possède, en raison de sa force supérieure, la capacité de défendre et de protéger. Le sexe féminin, à cause de sa faiblesse, a besoin d'être protégé et défendu. Le droit de commandement correspond au devoir de protection ; le devoir d'obéissance au droit à la protection. Le problème est de concilier, dans la société conjugale et dans la société civile et politique, la parfaite égalité des devoirs et droits inhérents à la personne, à toute personne, avec la différence et la corrélation nécessaires des devoirs et des droits fonctionnels résultant de la différence des sexes.

La seconde étude est consacrée à la morale nietzschéenne de la force. L'auteur la définit et la caractérise dans les termes suivants :

« La morale de Nietzsche n'est pas normative. Elle bannit toute

idée d'obligation et en cela elle se sépare radicalement de la morale traditionnelle; mais ce n'est pas non plus une morale sociologique; elle ne se targue pas d'être scientifique et le nietzschéen s'embarrasse fort peu de procurer le bien-être de la collectivité.

« Tout en étant la négation même de la morale, ce n'est pas non plus une morale de vulgaire jouisseur et de satisfait. Car la vie, pour Nietzsche, est chose austère, douloureuse, tragique... Sa théorie constitue une utile réaction contre cette vague sentimentalité que toute une littérature a mise à la mode aujourd'hui; elle est une sévère leçon d'énergie, et, au milieu du nivellement général des caractères, elle présente une opportune affirmation de vivante personnalité (p. 80). »

M. Palhoriès remarque, en note, que la morale de Nietzsche peut être dite scientifique, si l'on veut la rattacher à la théorie de Darwin sur la sélection et la lutte pour la vie. Mais c'est bien certainement à cette théorie, dirons-nous, que doit être rattachée cette morale nietzschéenne de la force, négation systématique de la justice et de la charité, c'est-à-dire de ce qui seul constitue vraiment et peut s'appeler la morale.

L'objet de la troisième étude est la morale sociologique exposée et soutenue aujourd'hui par quelques professeurs distingués de la Sorbonne. On sait que cette morale *positive* se présente comme un art fondé sur la connaissance des lois sociologiques, de même que la mécanique et la médecine sont fondées sur la science des lois mathématiques, physiques, chimiques et biologiques. M. Palhoriès en fait une critique qui, dans les principes généraux sur lesquels elle s'appuie, nous paraît très juste. Il montre que les questions de valeur ne se tranchent pas par la simple constatation de ce qui est, mais qu'elles relèvent de la raison, et non de l'expérience. « Du point de vue de la raison, dit-il, nous concevons un type de moralité supérieure qui, bien loin d'être une traduction pure et simple de la réalité donnée, nous sert au contraire de règle pour l'apprécier en même temps qu'il constitue le terme vers lequel doit se diriger et, en fait, se dirige, bien qu'avec une excessive lenteur, l'évolution de la conscience morale (p. 139). » Il faut reconnaître, ajoute-t-il, que le milieu exerce une pression considérable sur la vie morale des individus, et que les faits moraux rentrent par tout un côté dans les faits sociaux et en subissent le contre-coup. Mais il s'agit de savoir d'où dérive précisément cette conscience morale commune. » Cette conscience réagit, sans doute, sur les consciences individuelles; mais c'est parce que les consciences individuelles présentent déjà les mêmes besoins, les mêmes tendances, la même conception fondamentale du bien et du devoir que se peut constituer une conscience collective : la conscience commune entretient les consciences individuelles, mais il est encore plus vrai de dire qu'elle-même est entretenue et formée par elles (p. 141). »

PETAVEL-OLLIFF (E.). — **Les bases logiques d'un néo-calvinisme**, avec une préface de *Paul Vallotton* (brochure in-8°, Montbéliard. Société anonyme de l'imprimerie montbéliardaise ; 32 p.).

Cette brochure, publiée après la mort du regretté Pétavel-Olliff, contient ce qu'il appelait la *synthèse* de ses travaux et de ses recherches théologiques. On sait avec quelle ardeur de conviction il s'est constamment appliqué à défendre et à répandre la doctrine de l'immortalité conditionnelle. Cette doctrine, qu'il appuyait sur la raison et sur l'Écriture, était, à ses yeux, fondamentale en théologie.

Dans cette dernière étude, formée de deux articles de la *Revue chrétienne*, il les présente comme un principe de rénovation nécessaire pour le dogmatisme calviniste. La grande erreur qui a, selon lui, faussé la dogmatique de Calvin est la notion d'une immortalité native et indéfectible. « Cette notion, dit-il, conduit forcément à trois doctrines rivales, et toutes trois également pernicieuses, à savoir la doctrine traditionnelle des *peines éternelles*, l'*universalisme* et l'*agnosticisme eschatologique* (p. 20). » Cette notion, que Calvin a eu le tort d'emprunter à Augustin, doit être éliminée de la théologie calviniste. Et cette théologie par là renouvelée s'accordera parfaitement avec la logique, avec la conscience morale, avec l'exégèse biblique. « La prédestination divine perdra son caractère sombre et révoltant. Elle s'explique par le fait que Dieu a voulu à l'avance, d'*une volonté absolue et expresse, toute la liberté essentielle du mal* (qui se détruit lui-même), dans le but d'assurer, d'autre part, toute la liberté du bien, *qui seule a la perspective d'une existence impérissable*. Bien loin d'être arbitraire, la prédestination est au fond la consécration divine de la liberté d'option laissée à la créature. Les méchants sont prédestinés à se prédestiner eux-mêmes ; c'est l'auto-sélection du libre arbitre individuel; mais l'ordre des sanctions divines écarte absolument la perspective odieuse de tourments interminables. Tout arrive, directement ou indirectement, par la volonté de Dieu, parce que la magnificence divine veut que chaque homme soit libre de choisir sa propre voie, mais le pouvoir d'agir sera finalement retiré à ceux qui en feront un mauvais usage ; cela s'opérera par le jeu des lois qui établissent les conséquences fatalement délétères de la révolte (p. 32). »

Cette étude sur *les bases logiques d'un néo-calvinisme* est précédée d'une préface où M. Vallotton, pasteur à Lausanne, fait connaître la vie et les écrits de Pétavel-Olliff. Nous rappelons que des notices ont été consacrées dans la *Critique philosophique* et dans l'*Année philosophique*, à presque tous ces écrits.

PIEPENBRING (C.). — **Jésus et les apôtres** (in-12, E. Nourry, VIII-329 p.).

Ce volume fait suite à un ouvrage précédent du même auteur, *Jésus historique*, dont nous avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1909 (p. 239). Il a pour objet de montrer que « déjà les premiers temps apostoliques ont produit plusieurs types doctrinaux, différant à la fois entre eux et de l'Évangile de Jésus » ; qu'il est impossible, en allant au fond des choses, « de confondre cet Évangile avec la théologie apostolique » ; que « le premier nous est assez bien connu pour que le scepticisme radical de certains écrivains à cet égard soit une faiblesse, qu'il faut se hâter de signaler et de redresser (*Préface*, p. VI). » Il comprend deux parties, qui sont consacrées, la première à l'examen critique du judéo-christianisme, la seconde à celui du paulinisme.

L'auteur tient et s'applique à établir que des différences nombreuses et essentielles existent entre l'Évangile primitif et ces deux courants ou systèmes apostoliques ; que nous avons dans les Logia une source très importante qui nous fait connaître l'enseignement réel de Jésus ; que c'est ce document qui sert le mieux de critérium pour distinguer dans les Évangiles ce qui est primitif et ce qui ne l'est pas. Il fait remarquer que le recueil des Logia ne parle nullement de la passion, de la mort, de la résurrection de Jésus. D'où il conclut que, dans certains milieux chrétiens, les disciples de Jésus ont accordé l'importance majeure aux souvenirs exacts qu'ils avaient conservés de lui, et non aux réflexions ou spéculations qu'on pouvait faire et qu'on n'a pas manqué de faire sur sa personne et sur sa vie ; qu'il faut considérer les Logia et les éléments similaires des Évangiles comme des documents originaux qui proviennent d'une date où l'influence judéo-chrétienne et l'influence pauliniste n'ont encore pu s'exercer ; qu'on se trouve là en face de l'Évangile primitif, en face du Jésus historique et de sa prédication authentique.

Il nous paraît que M. Piepenbring simplifie beaucoup trop l'Évangile authentique de Jésus quand il le réduit à cette conclusion : « que Dieu est le bien suprême et que la piété doit consister à faire le bien (p. 316) ».

RAUH (F.). — **Études de morale** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 505 p.).

Frédéric Rauh qu'une mort prématurée enleva à la philosophie, il y a juste trois ans, — le jour même où mourut Egger, — était un homme d'action morale et qui de l'enseignement avait fait un apostolat. Était-il né pour l'action? Il avait attesté, dès son premier ouvrage sur les *Fondements métaphysiques de la morale*, des aptitudes

de métaphysicien fort au-dessus de l'ordinaire : un second livre sur la *Méthode dans la psychologie des sentiments*, paru sensiblement plus tard, portait les traces de préoccupations nouvelles. Le jeune philosophe pressentait un désaccord possible entre les leçons que l'on tire des livres et celles que, directement, l'on extrait de la vie. Le souci de l'expérience, du contact avec les choses, lui était venu : « voir avant de savoir et pour savoir » allait devenir sa devise. Et le moment était proche où, dans un très curieux livre sur l'*Expérience morale*, il allait, résolument, se détacher de la métaphysique pour se rapprocher de l'expérience. Cela ne veut point dire que Rauh passa du rationalisme à l'empirisme, pas plus qu'il ne descendit du kantisme à l'utilitarisme. Il avait sur l'*expérience morale* et sur l'*expérience intellectuelle* des idées siennes, absolument et exclusivement siennes. Plus soucieux de les appliquer que de les aligner en théorie, il encourut mainte fois le reproche de laisser ses idées à la place où elles se situaient d'elles-mêmes aussitôt écloses sans assez se préoccuper de composer et d'ordonner. En fait il écrivait clairement et formulait avec profondeur. Il n'en exposait pas moins ceux qui voulaient le résumer à des difficultés invincibles. Quand on le priait d'élucider, au lieu d'une lampe, il prenait la pioche et creusait plus avant. Cet écrivain, trop souvent obscur par excès de probité, et par l'effet d'une originalité de pensée impérieuse, était un professeur des plus entraînants et des plus agissants, un improvisateur d'idées contagieuses et presque soudainement fécondes. C'est qu'il improvisait après avoir longuement préparé. Il était de ceux qui pensaient toujours. Il écoutait rarement sans froncer le sourcil, comme si, pour donner accès à la pensée d'autrui, il lui fallait, au préalable, faire effort pour écarter la sienne. Dur à la tâche quotidienne, il ne tentait rien pour s'en alléger le poids, et l'effort qu'il dépensait à la recherche prenait sa source dans une ardente passion pour la vérité, pour une vérité, redisons-le, qu'après avoir vainement demandée aux livres, entendons aux grands livres, à ceux des maîtres de l'esprit humain, il ne voulait obtenir que de la vie elle-même.

De là résultait une conception originale du métier de philosophe. Il s'était fait du philosophe une idée renouvelée des grecs. Il identifiait la philosophie à la sagesse. Mais il voulait que cette sagesse, au lieu de rester à domicile, dans l'âme où elle a pris naissance, se mît au service de tous et contribuât à l'émancipation des esprits, surtout à celle des consciences.

Le recueil qui paraissait en octobre dernier est un résumé de leçons de morale faites à l'École normale supérieure et en Sorbonne. Quatre problèmes y sont abordés : 1° *La Critique des systèmes de morale;* 2° *la Patrie;* 3° *la Justice;* 4° *sous le titre de Questions de phylosophie morale*, les auteurs du recueil, anciens élèves de Rauh et qui ont formé le livre, en s'aidant de notes prises aux leçons de leur maître, ont réuni divers sujets d'une portée générale. Tout est à lire

et à bien lire. J'entends que pour bien lire on doit s'épargner au sujet de Rauh les questions ordinaires. On serait par exemple, curieux de savoir ce qu'il pense sur tel ou tel point d'histoire ou de théorie. Il ne faut pas en être curieux. Rauh s'est tracé son programme, et il n'a rien emprunté aux programmes courants. Et il est l'auteur de son programme, parce qu'il est l'auteur, l'unique auteur de sa méthode, qui est avant tout une méthode d'enquête contemporaine où les journaux, les brochures, tiennent autant de place que les ouvrages proprement dits. Soit, par exemple, le problème du devoir envers la patrie. Rauh ne va pas questionner les grands hommes. Ils sont morts. Et ce qui méritait de vivre, dans leur œuvre, a passé dans l'esprit des générations suivantes. Rauh va interroger ses contemporains. Écoutons-les. Écoutons-les tous, ceux de droite comme ceux de gauche et confrontons les réponses. Nous nous apercevrons que les façons de répondre dénotent au fond un état de l'esprit public d'une complexité, qu'à première vue, l'on ne soupçonnerait guère. A droite, dirions-nous volontiers, on est patriote et monarchiste. A gauche c'est le contraire. Au fond il n'en est rien. On se trompe chez les monarchistes et l'on y oublie que l'idée de « la nation » est d'origine républicaine et révolutionnaire. On se trompe du côté opposé quand on se figure que le pacifisme et la démocratie marchent de pair. En 1870 les patriotes étaient du côté des partisans de la Commune. En d'autres termes, il faut faire table rase des déductions nationalistes et des déductions internationalistes.

Une fois le terrain déblayé, on s'aperçoit d'une chose : c'est qu'à l'heure actuelle les sentiments nationalistes et les sentiments internationalistes ne sont étrangers à nul d'entre nous et qu'à certains jours ils pourraient, sans contradiction, se prêter un appui mutuel. Le temps n'est pas très éloigné où l'on faisait honneur à Napoléon d'avoir répandu en Europe les idées de la Révolution française. Vraie ou fausse, cette manière de penser, de noter des sentiments « européens », donc internationalistes, dont la conscience, à mesure qu'elle s'exalte, réagit sur l'amour des idées françaises et donc sur l'amour de la patrie. Saint-Simon et Auguste Comte parlaient d'une « république occidentale », mais Auguste Comte entendait bien que Paris devînt la « capitale de l'Occident régénéré ». N'oublions pas que le souvenir de Waterloo obsédait Armand Carrel... Défions-nous des conclusions globales, rien n'est « vrai en gros ». N'allons pas nous figurer que l'avenir est au nationalisme pas plus qu'il n'est à l'internationalisme. Ne rattachons pas le nationalisme à de prétendues traditions, car ces traditions évoluent; et ne nous laissons pas toucher davantage par des arguments d'origine historique ou géographique. Car il n'en est pas un qui ne puisse être tenu en échec. Quant au grand argument soi-disant favorable à l'internationalisme tiré du contact des nations les unes avec les autres, lequel contact, chaque

jour, gagnerait en fréquence et en étendue, prenez-y garde! En s'opposant on se pose, au mouvement d'expansion peut succèder un mouvement de concentration qui aiguise la conscience du moi national. La multiplication des voies d'échange ne prouve décidément rien contre la durée et la vitalité du sentiment patriotique. En définitive, l'appel à la conscience collective ne suffit pas pour dicter à une conscience individuelle son devoir présent, puisque le contenu de cette conscience collective est en dernière analyse dépourvu d'unanimité véritable.

Pareillement, un rapide et superficiel regard sur l'esprit public contemporain autoriserait les inductions favorables au socialisme. Après enquête (p. 368) Rauh conclut : « Rien ne montre que l'avenir ne soit pas au capitalisme. On dit bien que le socialisme est inscrit dans la société actuelle, que la nécessité d'une démocratie économique est impliquée par notre régime électif à base large : mais on ne se pose pas la question de date, on ne cherche pas quand ces nécessités logiques se réaliseront... » Les faits ne permettent pas d'augurer l'avènement prochain d'une démocratie sociale. Il est vrai qu'à « la conscience sincère, la suppression de l'oppression économique s'impose », comme un idéal, sans doute, mais à ne pas renvoyer au pays des chimères. Seulement la question est complexe : si en droit l'idéal s'impose, il s'agit de discuter les moyens de l'application. Et ils sont variables et ils ne sont pas immédiatement efficaces...

En général, les problèmes que Rauh examine attestent plus qu'un désir de s'éclairer et de s'instruire sur les conditions ambiantes de sa solution. Rauh était capable à la fois d'inquiéter et d'éclairer sa conscience. Et à la manière dont il concevait et conduisait les enquêtes, il faisait preuve d'une qualité rare, celle de faire rendre aux faits ce qu'ils contiennent, sans permettre à l'imagination d'intervenir et d'ajouter, soit à leur quantité, soit à leur qualité. Sa méthode d'enquête était prudente et sûre. Autant qu'il m'est permis d'en juger elle était communicable et elle excellait à tenir les jeunes esprits en garde contre les revues incomplètes et les conclusions prématurées. Je devine que si ce beau recueil d'études attire et attache par l'abondance, la richesse et la sincérité de l'information, il causera quelque surprise désagréable. L'enquête presque partout aboutit à une conclusion « problématique ». L'auteur pose et dispose des prémisses : au moment de conclure, il se tait. Telle est l'apparence, convenons-en. Au fond, Rauh savait conclure et Rauh savait agir. Seulement, quand il s'adressait à la conscience d'autrui, et qu'il y avait porté la lumière, il ne voulait pas décider en son nom. Rauh était donc passionnément individualiste. Et il se savait tel. Et parce qu'il se savait tel, il s'était fait une loi de réagir contre les erreurs inévitables auxquelles s'exposerait une conscience soucieuse de

n'écouter qu'elle-même et dont les verdicts devanceraient l'instruction. « S'instruire avant de conclure : mais une fois instruit, conclure en son nom et sous sa seule responsabilité ». Telle est l'une des maximes constantes de notre collègue. Rauh, d'ailleurs, croyait aux « vocations morales individuelles » (p. 33). En un temps où l'on invite la morale à s'incliner devant la sociologie, l'attitude de Rauh, ce philosophe épris d'actualité, ne manque ni d'une belle audace, ni d'un franc anachronisme. Je n'en recommanderais pas une autre aux jeunes gens préoccupés de l'esprit de leur temps et pénétrés de la nécessité de vivre en communion avec cet esprit. L. D.

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

BIERVLIET (J.-J. Van). — **Premiers éléments de pédagogie expérimentale** (in-8°, F. Alcan ; 335 p.).

M. Gabriel Compayré a fait pour ce livre une excellente préface. M. Biervliet, professeur à l'Université de Gand, ancien élève de J. Delbœuf, si j'ai bonne mémoire, et on ne peut plus estimé de ce maître, a fait pour les inspecteurs primaires de Belgique des conférences qu'il a recueillies et imprimées. Ces conférences ont pour objet la « pédagogie expérimentale ». Qu'est-ce à dire ? la pédagogie expérimentale consiste à entreprendre la culture des fonctions mentales de l'enfant après en avoir « vérifié », les organes et le fonctionnement. L'ouvrage de notre auteur a pour objet de nous faire connaître ces moyens de vérification. M. Biervliet a le don d'être clair, de communiquer ce qu'il sait et de n'en communiquer que le strict nécessaire. Ai-je besoin de dire qu'en dehors des instituteurs et des inspecteurs de l'enseignement primaire de Belgique et de France, les profanes y apprendront beaucoup ? Nous sommes de ces profanes. M. Biervliet nous a nettement résumé ce que Fechner avait entrepris, et par quelles méthodes il nous a fait comprendre ce que c'est au juste que la psychophysique. Elle n'est pas morte, ni d'une indigestion de faits ni d'une indigence d'idées, comme certains le prétendent. Elle est issue, en grande partie, d'une suite d'idées très bien liées, mais décidément préconçues, touchant l'une des propriétés essentielles de l'activité psychique qui serait de réduire les sensations au logarithme des excitations, d'idées que l'expérience était appelée à démentir. La psychophysique de Fechner est morte de ses erreurs. Elle est donc morte de mort naturelle... à la supposer morte. Elle est morte d'inanition, quand les services

qu'elle pouvait nous rendre se sont trouvés épuisés. Car elle nous a rendu des services. Elle a frayé la voie, nous dit M. Biervliet, à la psycho-physiologie, ou du moins lui a permis de gagner en précision objective. Elle a donc bien mérité de la science. L. D.

BOUCHÉ-LECLERCQ (A.). — **L'intolérance religieuse et la politique** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique; XII-370 p.).

L'objet de cet ouvrage est d'expliquer pourquoi dans l'empire romain, où toutes les religions étaient tolérées, le christianisme seul fut persécuté. Selon l'auteur, ce que la politique impériale a persécuté dans le christianisme, c'est l'intolérance religieuse qui caractérisait le monothéisme judaïque, intolérance que le prosélytisme des premiers chrétiens s'efforçait de répandre dans le monde.

« J'ai voulu, dit-il dans un court *Avant-propos*, dégager des faits connus et mettre en lumière, au premier plan, comme raison d'État unique et suffisant à motiver les persécutions, une idée simple, qui pût être constamment présente à l'esprit des chefs de l'État romain. Ils n'ont pas eu besoin de connaître à fond le christianisme pour l'apprécier assez bien, au point de vue politique, en le tenant pour une secte à la fois juive et cosmopolite. Ils ont toléré le judaïsme dans les limites de la race, mais ils se sont donné pour tâche de ne pas laisser les « coutumes juives » envahir la société des Gentils.

« C'est là, l'idée maîtresse que j'ai développée. De là la place que j'ai faite dans le livre aux troubles et aux guerres de Judée, où les empereurs trouvèrent à tout moment l'occasion de se confirmer dans leur opinion. On croit généralement que l'État romain a toléré le prosélytisme juif pendant qu'il persécutait les chrétiens. C'est cependant le prosélytisme juif que Domitien a traqué tout d'abord, lui qu'ont visé tout particulièrement Hadrien, Antonin et S. Sévère. Si on l'a oublié, c'est que la propagande judaïque a fait peu de résistance et que l'héroïsme chrétien a occupé toute l'attention.

« Ainsi comprise, la raison d'État impose une conclusion paradoxale en apparence et surtout malsonnante : à savoir, que l'intolérance religieuse importée dans le monde antique par le judaïsme, grosse de discordes passées, présentes et futures, était ce que les empereurs redoutaient et persécutaient dans le christianisme. Il n'y a ici de choquant que le nom, contraire à nos habitudes de langage : ce que j'appelle intolérance, on l'appelle d'ordinaire zèle religieux et on l'admire chez Polyeucte. J'ai dû constater dans l'œuvre même des apologistes, et plus encore dans la polémique entre chrétiens, l'énergie de ce sentiment, refoulé et tenu en échec par les circonstances, mais qui devait plus tard se donner libre carrière (*Avant-propos*, p. x). »

Telle est la solution que M. Bouché-Leclercq donne au problème

de philosophie de l'histoire qu'il s'est proposé d'étudier. Cette solution se fonde sur la différence incontestable qui existe entre l'intolérance inspirée à la conscience morale des individus et des associations par la foi religieuse, et l'intolérance purement politique résultant du patriotisme et du rôle que remplit l'État comme défenseur de l'ordre social, de la paix publique et du droit établi.

L'ouvrage de M. Bouché-Leclercq nous fait connaître la lutte qui s'est engagée entre ces deux intolérances dans les premiers siècles de notre ère, et qui s'est terminée par la défaite de la politique romaine, attachée à la tradition polythéiste, et par le triomphe du monothéisme judaïque, sous la forme chrétienne. Il comprend onze chapitres : I. *La religion et les religions à Rome ;* — II. *Les réformes d'Auguste ;* — III. *Le gouvernement de Tibère ;* — IV. *La principat de Caligula ;* — V. *Le principat de Claude ;* — VI. *Le principat de Néron ;* — VII. *La dynastie des Flaviens;* — VIII. *Néron et Trajan ;* — IX. *Le siècle des Antonins ;* — X. *L'apologétique chrétienne ;* — XI. *Le christianisme aux* III[e] *et* IV[e] *siècles.* Il n'est aucun de ces chapitres qui ne mérite d'être lu avec la plus sérieuse attention. Le grand intérêt qu'offre l'érudition indépendante, mais, semble-t-il, judicieuse et impartiale dont ils témoignent, est de donner un aspect nouveau à cette partie importante de l'histoire, en faisant mieux comprendre la nature des causes qui en ont déterminé le cours.

BOUGLÉ (C.). — **La sociologie de Proudhon** (in-12, Armand Colin ; 333 p.).

Voilà un ouvrage dont les conclusions, paraît-il, sont de nature à surprendre. Les sociologues du temps présent se mettent en garde contre ce précurseur que M. Bouglé vient de leur découvrir. On ne saurait, paraît-il encore, être sociologue et adversaire d'Auguste Comte. Or Proudhon combattit Auguste Comte dont les allures, plus que les idées, lui déplaisaient peut-être. Il lutta contre le Grand Être de la religion positive avec une énergie presque égale à celle qu'il déployait contre le Dieu de l'Église chrétienne. Bien falote, pourtant, cette divinité en comparaison avec l'idole qu'elle remplace, Le Dieu d'Auguste Comte n'était pas éternel, c'était un Dieu hebdomadaire et qui n'existait que par le bon plaisir de ses adorateurs. L'antithéisme de Proudhon ne lui fit point grâce. D'autre part, le sentiment de l'individualité, chez Proudhon, d'un bout à l'autre de sa vie, demeura indestructible. Proudhon, malgré qu'il en ait, relève de Kant. Il le combat sans merci, chaque fois qu'il se souvient du Dieu de la *Raison Pratique*. L'auteur de la *Justice* n'en a pas moins donné à la France une morale du type kantien, la première de ce type qui ait paru en notre pays, puisqu'elle devance la *Science de la Morale* et la devance de pas mal d'années. Or, si l'on peut tenter une interprétation sociologique de la morale kantienne, nul n'oserait attri-

buer à Kant une sociologie proprement dite. Dans ces conditions un livre tel que celui de M. Bouglé tient de la gageure, ou, tout au moins du paradoxe.

Telle est l'opinion de quelques lecteurs. Et je ne suis pas certain que les jeunes sociologues français d'aujourd'hui ne se montrent empressés à la défendre. Et si M. Bouglé leur oppose des textes, ils sont près de soutenir que l'on trouve toujours des textes pour y appuyer toutes les thèses. D'où l'on devrait conclure que, si Proudhon est sociologue, il ne l'est pas « à la mode de chez nous ». M. Bouglé n'a jamais dit le contraire.

Ce qu'il prétend et qu'il fonde sur des textes importants, textes présents à un grand nombre de vieilles et aussi de jeunes mémoires, c'est que la notion de réalité sociale fut presque constamment présente à la pensée proudhonienne et qu'elle lui inspira la plupart de ses idées fondamentales et directrices : « Jusqu'au bout Proudhon reste sociologue, et jusqu'au bout individualiste. Jusqu'au bout encore il prétend justifier son individualisme par sa sociologie. Nul n'a eu un sens plus vif de la réalité et de la logique propres à l'être collectif. Nul non plus n'a été plus fermement attaché au droit égal des individus. Un effort obstiné pour fonder ceci sur cela explique la complexité de ses théories, qui les expose à tant d'interprétations divergentes. Dans l'histoire de cette pré-sociologie qui constitue les systèmes des Bonald et des Saint-Simon, des Fourier et des Auguste Comte, sa place à part est marquée par cet audacieux programme : forcer la raison collective à consacrer le droit personnel » (p. 329).

Oui certes, Proudhon est un « rural », un « comptable ». D'autres l'ont dit. Ce que l'on n'a point assez dit, c'est qu'il admet une force collective : c'est qu'il croit à la réalité du « groupe », en tant que distincte de la somme de ses individus. Deux cents grenadiers ont dressé l'obélisque de la place de la Concorde parce qu'ils ont mis leur force en commun. Remplacez cet effort collectif par sa monnaie en faisant travailler un à un chacun de ces deux cents soldats : le résultat sera nul. Quand Proudhon affirme que l'appropriation privée implique la confiscation d'une valeur qui ne saurait être individuelle, quand il combat « l'atomisme » que tout système de suffrage sous entend, quand il nie qu'une somme de bulletins de vote ne représente pas l'opinion de la masse des électeurs, il atteste une foi robuste dans l'efficacité et surtout dans l'originalité de la force collective.

Ajouterai-je que, dans son livre, M. Bouglé ne « plaide » nullement ? Il expose, il aligne, il constate et il conclut. Et je n'hésiterais pas, pour mon propre compte, à lui donner raison, si j'étais de ceux dont l'opinion en ces matières a quelque valeur. Mais je ne suis pas un sociologue pratiquant — Chacun le sait et je le sais avant tous les autres. — Cela ne m'a pas empêché de lire avec profit et plaisir cet

ouvrage très réfléchi, très bien ordonné, d'un écrivain dont les idées percent et portent. Il m'a appris beaucoup de choses sans me contraindre à en désapprendre d'autres, ce dont je lui suis fort reconnaissant. Quand on arrive à la vieillesse, on est jaloux de tout ce que la vie vous permet de garder, car on sait fort bien que ce qu'il faut se résigner à perdre est plus que difficile à remplacer. L. D.

BRIDOU (Dr V.). — **L'éducation des sentiments** (in-12, Doin ; 400 p.).

Il y a beaucoup de faits dans ce livre. Mais les faits manquent de lien et le sujet, dont la matière est riche, n'y est que touché. Il l'est très souvent, avouons-le, et le bon sens de l'auteur s'y montre, un bon sens qui n'a rien de gros et que pas mal de sagacité assaisonne. Peut-être les généralisations y sont-elles rapides et, par là même, insuffisamment probantes. A la page 45 il nous est parlé d'une névralgie faciale gagnée par un élève de Charlemagne grâce aux éloges disproportionnés qu'il recevait de son maître. C'était du moins l'opinion de l'élève, et voici comment, malgré sa bizarrerie apparente, l'élève, devenu homme, la justifiait. Il réussissait en vers latins, et pour y réussir encore davantage, comme il avait le travail lent il profitait des veillées facultatives pour augmenter sa provision d'hexamètres. Moralité, selon M. Bridou : Ne flattons pas trop les élèves. D'autre part, notre auteur, qui a lu l'*Enfant* de Jules Vallès, nous avertit des dangers de l'éducation donnée au collège quand les maîtres y sont ennuyeux et durs. C'est pour s'être morfondu au collège que Jules Vallès, selon M. Bridou, aurait fait partie de la Commune. On pourrait répliquer à M. Bridou qu'il y eut dans la Commune des gens fort bien doués ayant réussi dans leurs classes et mérité les éloges de leurs maîtres. Décidément il faudrait éviter de tirer des conclusions générales de prémisses particulières. Le péché est d'ailleurs fréquent et de l'apercevoir chez les autres n'en garantit pas toujours. L. D.

DEPLOIGE (Simon). — **Le conflit de la morale et de la sociologie** (in-8° ; Paris, Félix Alcan ; 424 p.).

M. Deploige étudie dans cet ouvrage un conflit qui n'est peut-être pas celui que le titre ci-dessus semble indiquer. En dépit d'une phrase de M. Lévy-Buhl à laquelle l'auteur s'attache, qu'il prend pour point de départ de sa critique et dont il exagère la portée, il est douteux qu'il y ait un conflit réel entre ces deux disciplines qui s'appellent, l'une la morale, et l'autre la sociologie. Ce qu'il s'agirait de savoir — et ce serait vraiment très important — c'est dans quelle mesure et comment la méthode sociologique contredit, en morale, la

méthode soit utilitaire, soit sentimentale, soit kantienne ou néo-criticiste.

Cette réserve faite, le livre de M. Deploige, malgré un certain parti pris d'opposition à M. Durkheim, n'est pas sans contenir quelques critiques très sérieuses de cette école sociologique. Il la suit dans son essai pour dissoudre et écarter une discipline ancienne qu'on remplacera par la science des mœurs et un art moral rationnel (p. 6-18), puis dans la construction du système propre à son chef principal (p. 19-93), enfin dans sa détermination de la science des mœurs (p. 94-122). Il s'efforce de reconstituer la genèse du système de M. Durkheim (p. 122-151), expose ce qu'est, d'après lui, la notion allemande du réalisme social qu'il veut retrouver dans les formules du sociologue français (p. 152-195), et consacre ses derniers chapitres à une critique du conflit, tel qu'il se le représente, de la morale et de la sociologie.

Nous avouons qu'il nous importe assez peu que les idées de M. Durkheim soient d'origine allemande ou d'origine française : c'est la vérité ou la fausseté des idées, et non leur nationalité qui nous préoccupe. Mais les affirmations de M. Deploige ont amené entre lui et le professeur de la Sorbonne, une discussion qui, sans nous apprendre rien sur le conflit en question, est intéressante pour l'histoire de la philosophie. Les lettres et les réponses publiées dans un appendice n'aideront pas à la solution du problème moral, mais sont à consulter pour ceux qui veulent se rendre compte de la genèse d'un système en vue et même à la mode. Sur le fond des choses, nous sommes souvent tenté de donner raison à M. Deploige dans bien des objections qu'il oppose à M. Durkheim ; mais nous sommes loin de partager ses illusions quand il croit que rien n'est plus fort contre la morale sociologique que le thomisme et qu'il faut en revenir à la néo-scolastique.

DUGAS (L.) — **L'éducation du caractère** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de Philosophie contemporaine ; 258 p.).

Cet ouvrage est la rédaction d'un cours fait à l'Université de Rennes. Il conclut en faveur d'une éducation possible et même nécessaire de la personne. Mais l'auteur veut que la personne se développe en raison de ce qu'elle est ; qu'elle s'adapte au milieu social, qu'elle se plie aux circonstances tout en restant ce que la nature l'a faite. Il y a là un équilibre difficile à réaliser : assurer la liberté du vouloir tout en essayant d'imprimer à la volonté une direction contraire aux penchants. « L'éducation du caractère est donc à la fois négative et positive : elle consiste à ménager la volonté, à respecter son indépendance, à ne pas forcer son adhésion et à l'astreindre ou à obtenir qu'elle s'astreigne d'elle-même à l'obéissance, à la règle, à la discipline de l'action » p. 242. Tout est vrai dans ce

passage. Et presque tout est vrai dans ce livre. L'ouvrage est d'un homme de bon sens, de juste mesure, qui sait les difficultés et se prépare à les combattre, tout en s'attendant à la rencontre d'obstacles nombreux et souvent insurmontables. Comme « introduction » à l'éducation du caractère l'ouvrage est donc à recommander. Ce n'est pourtant qu'une introduction. Nous ne sortons pas des généralités et les éducateurs qui ont de l'expérience se défient des généralités : je ne suis pas sûr qu'ils aient tort. L. D.

GOYAU (Georges). — **Bismarck et l'Église. — Le Culturkampf, 1870-1878** (2 vol. in-12, Perrin ; XXXIV-487 et 435 p.).

M. Goyau, continuant ses études sur l'Allemagne religieuse, expose dans ces deux volumes, la grande lutte du vainqueur de 1870 contre l'Église romaine. Cette œuvre, tout en étant toujours d'inspiration très catholique (et l'auteur ne dissimule jamais ses convictions), est marquée par un grand effort d'impartialité et d'objectivité. En tout cas, l'érudition en est extrêmement riche ; et s'il est prudent de compléter et, au besoin, de corriger cette histoire par d'autres récits ou documents d'une origine différente, il est impossible de ne pas la consulter pour se faire une idée exacte des événements qui ont agité les années 1870 à 1878.

Il est clair que l'auteur n'a pas vu ce qui, dans les théories les plus authentiques de l'ultramontanisme, peut et doit inquiéter les esprits les plus libéraux. Il n'est pas aussi simple qu'il le croit de déterminer quelle tolérance est due à ceux qui proclament à leur profit le dogme de l'intolérance. C'est là le trait — et il n'est pas secondaire — qui manque à une analyse souvent très fouillée des sentiments politiques en Allemagne et ailleurs. Notons, en passant, une lacune analogue sur les raisons profondes de l'anticléricalisme auquel le parti républicain était contraint en France dans la même période. Ces réserves faites — et nous estimons qu'elles sont de conséquence — l'histoire racontée par M. Goyau montre à merveille combien, dans les sociétés modernes, la lutte contre les prétentions abusives d'une Église devient inefficace et même dangereuse, quand elle sort du droit et qu'elle se transforme peu à peu en une lutte contre les consciences religieuses. L'expérience faite par l'Allemagne est décisive. L'échec des vieux-catholiques est également très instructif. L'État n'est pas de force à créer des schismes ou à prendre en main les destinées de ceux qui peuvent se dessiner; sortant alors de son rôle, il compromet ce à quoi il a l'air de s'intéresser.

L'ouvrage de M. Goyau n'est pas seulement une contribution importante à la philosophie de la politique religieuse. Les curieux de psychologie y trouveront à glaner. Nous leur signalons, en particulier, le chapitre Ier sur la religion de Bismarck et, dans ce chapitre, ce qui est relatif à la conversion du futur chancelier (p. 1-10)

et à l'évolution de la religiosité dans cette âme éprise de force (p. 18-26).

GRASSERIE (Raoul de la). — **De l'objectif et du subjectif dans la Société** (in-8°, F. Alcan, 75 p.).

Cette dissertation de soixante-quinze pages compactes a dû amuser son auteur pendant qu'il l'écrivait. Le sujet en est assez imprécis. On suit les idées avec peine. L'auteur ne manque pas d'esprit. Mais il abuse des remarques de détail. Et la raison qui lui a mis la plume en main est souvent insaisissable. Ses définitions nons semblent justes. L'application qu'il en fait nous cause de trop fréquentes surprises. On serait tenté de reprocher à l'auteur d'avoir pensé trop vite et d'avoir écrit plus rapidement encore. Çà et là quelques remarques assez fines sur les hommes du temps présent. L. D.

HARMAND (Jules). — **Domination et colonisation** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique; 370 p.).

L'auteur de cet ouvrage y expose, en quatorze chapitres, ses vues, qui nous paraissent mériter la plus sérieuse attention, sur le régime qu'il faudrait, selon lui, appliquer aux colonies. Ce régime est celui de l'*autonomie* dont il donne cette définition : *la plus grande somme d'indépendance administrative, économique et financière, qui soit compatible avec la plus grande dépendance politique possible.*

« Par dépendance politique, dit-il, nous n'entendons pas du tout l'asservissement des colonies à leur métropole. Au contraire, nous considérons comme nécessaire à leurs fins de leur accorder, avec un statut intérieur quasi-indépendant, une personnalité administrative et législative que les nôtres n'ont jamais connue. Ce que nous voulons, précisément, c'est les soustraire à l'incompétence et aux défauts constitutifs de l'administration métropolitaine, aux abus et aux maux qu'ils entraînent.

« Mais, par contre, ce que nous voulons aussi, non moins soucieux du bien de la Métropole, c'est que ses dépendances coloniales, mises en situation de développer, de la manière originale qui convient à chacune d'elles, leur vitalité économique et leur force de résistance, soient hors d'état d'intervenir d'une manière quelconque dans la politique et les finances de la nation souveraine (p. 24). »

Le régime de l'autonomie coloniale, tel que le comprend M. J. Harmand, appelle et exige la suppression de la représentation parlementaire des colonies. Il tient — avec toute raison, croyons-nous, — que cette représentation « est incompatible avec les besoins d'indépendance de la Métropole, avec la justice que le conquérant doit à ses sujets » ; que cette institution « est impraticable, ainsi que le suffrage politique d'où elle émane partout ailleurs qu'en des sociétés

homogènes et naturelles » ; qu'elle doit être « remplacée par des conseillers ou commissaires, les uns nommés par le Gouvernement, les autres élus par les corps constitués — municipalités, Chambres de commerce et d'agriculture, syndicats professionnels, délégations financières, etc. (p. 26) ».

Tous les chapitres de cet ouvrage sont intéressants et instructifs. Nous signalerons surtout le chapitre XIV, où l'auteur examine et discute la question de la représentation parlementaire coloniale. Le grand argument sur lequel il se fonde pour la condamner, c'est que les dépendances coloniales n'ont pas le droit et ne doivent pas avoir le moyen d'influencer la vie nationale et la politique générale dans la Métropole.

LEGENDRE (MAURICE). — **Le problème de l'Education** (in-12, Bloud ; 262 p.).

« Regardez-les tous les deux, le vieillard et l'enfant, par un beau soir de fin d'été, dans un jardin. Lassé de la journée qui fut encore chaude, mais plus facilement glacé par la fraîcheur du crépuscule presque automnal, le vieillard s'appuie sur son petit-fils. Mais s'il lui emprunte la vigueur, il lui communique la sérénité. A l'occident les derniers feux étincelants s'évanouissent en une pâleur verte, puis violette, tandis qu'à l'orient la nuit monte de la terre et déferle de l'horizon comme une marée. Les formes fantastiques évoquées par l'ombre, et le vol des phalènes qui traverse en dansant les dernières lueurs font frisonner l'enfant : rien n'est plein de mystère comme un jardin le soir. Seul, celui qui est au soir de sa vie a dans le cœur un calme égal à la sérénité des choses... » La page est jolie. L'auteur est un poète. Il parle de l'enfant comme un poète en parle. Il voit dans l'enfant un être mystérieux, plus près du ciel que de la terre, un créateur en son genre, qui crée par le sentiment et sur la foi d'intuitions mystérieuses, un éducateur dont il faut que les parents devinent les leçons, pour lui rendre sous une autre forme ce qu'ils ont reçu de lui. Je ne suis pas sûr que ce soit là le livre d'un pédagogue, mais c'est le livre d'un écrivain distingué, cœur tendre, âme religieuse, attachée à la tradition, esprit qui sait méditer et se recueillir.

Le livre de M. Legendre a été couronné par l'Institut en même temps que celui de son concurrent M. Rœhrich, Les deux œuvres sont assez distantes. M. Rœhrich est un homme de métier, de savoir, d'expérience, et son livre est un livre d'étude. L'ouvrage de M. Legendre n'est pas très loin d'être quelque chose comme un « livre des pères », un manuel de piété paternelle, écrit avec charme et souvent avec onction. L'homme y fait oublier l'auteur, et je ne suis pas très sûr que les mérites de l'écrivain ne fassent, de temps à autre, oublier le sujet. C'est que, peut-être, l'unité de ces pages toujours délicates

et souvent émues, prend sa source dans le sentiment, plus encore que dans la pensée. L. D.

NOVICOW (J.). — **La morale et l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux** (in-8°, F. Alcan, bibliothèque de philosophie contemporaine ; 241 p.).

L'objet de cet ouvrage est de démontrer qu'il n'existe aucun antagonisme entre la morale et l'intérêt individuel, que l'idée de ce prétendu antagonisme est une des plus grandes erreurs de l'esprit humain, que la morale et l'intérêt sont des termes complètement synonymes. Il comprend quatre livres, subdivisés en dix-huit chapitres. Dans les quatre chapitres du livre premier, l'auteur établit l'identité de la morale et de l'intérêt. Dans les quatre chapitres du livre II, il réfute les objections que l'on oppose à cette identité. Dans les quatre chapitres du livre III, il explique la genèse de l'antagonisme, entre la morale et l'intérêt et montre les désastreux effets de l'enseignement altruiste de la morale. Dans les six chapitres du livre IV, il traite de la morale internationale.

La thèse paradoxale soutenue par l'auteur est que la morale peut être fondée uniquement sur l'égoïsme. Voici en quels termes il le démontre :

« Dès qu'on veut fonder la morale sur l'altruisme, on tombe immédiatement dans la contradiction. Si l'altruisme est la base de la morale, X doit sacrifier ses intérêts aux intérêts de Z, mais Z aussi aux intérêts de X. Or lorsque X accepte que Z sacrifie ses intérêts pour lui, X est immoral puisque, dans ce moment, il devient égoïste. Il faut, pour que X reste moral, qu'il refuse les sacrifices de Z, qu'il empêche donc Z de pratiquer l'altruisme. Mais si Z cesse de pratiquer l'altruisme, il cesse d'être moral. Alors pour que X soit moral (qu'il refuse les sacrifices de Z), il doit empêcher Z d'être moral. Considérez les deux actions dans le même temps, mettez partout X au lieu de Z, et Z au lieu de X, vous aboutissez directement aux inconséquences les plus manifestes.

« Au contraire, dès qu'on rentre dans le domaine de l'égoïsme, on retourne du coup dans la réalité et la logique. Lorsqu'on affirme que, pour être moral, on n'a pas besoin de se préoccuper des intérêts du prochain, mais seulement des siens propres, on pose d'emblée le pied sur le roc le plus solide. L'altruisme est une véritable abstraction. Si l'homme songeait plus aux autres qu'à soi-même, son existence serait impossible. L'altruisme complet sort du domaine des faits positifs (p. 21). »

Nous accordons sans peine à M. Novicow que l'altruisme, au sens absolu qu'il donne à ce mot, l'altruisme qu'il appelle *complet*, l'altruisme qui impose à chacun la préférence d'autrui à soi en toute occasion, le sacrifice entier et constant de sa personne, ne saurait

être considéré comme le fondement de la morale. Pour être conforme à la morale, l'altruisme doit être réglé, limité par la justice, soumis à la justice. Mais ne peut-on pas dire qu'il en est de même de l'égoïsme, et ne doit-on pas le dire à plus forte raison? La conscience humaine prononce que l'égoïsme qui n'est pas limité, dominé par la justice, l'égoïsme qui veut ignorer les droits d'autrui et ne s'en préoccuper en rien, que l'indifférence à ces droits dispose à les violer sans scrupule, l'égoïsme *complet*, en un mot, est la négation même de toute morale. Nous ajouterons que nous croyons, en fait, la justice sans cesse méconnue, atteinte, blessée par l'égoïsme, et non certes par l'altruisme complet; que l'altruisme complet est trop rare pour être réputé bien dangereux ; qu'un certain degré d'altruisme est nécessaire pour que l'égoïsme accepte les limites que lui impose la justice, pour qu'il consente, en ses mouvements toujours passionnés, à reconnaître et à prendre en considération les droits d'autrui.

Les chapitres de l'ouvrage de M. Novicow que nous avons lus avec le plus d'intérêt et qui nous paraissent mériter particulièrement l'attention sont ceux du livre IV sur la morale internationale.

RICHARD (Gaston). — **La pédagogie expérimentale** (in-12, Doin; 332 p.).

Livre complet, riche d'idées et de faits, excellent répertoire que je recommande aux professeurs de science de l'éducation, aux inspecteurs de l'enseignement primaire. Je ne conseillerais point à tout instituteur de s'en servir sans précautions. Car pour profiter de cet excellent recueil méthodique, il faut être capable de lire et de comprendre la psychologie. Tous nos instituteurs français en sont capables, dira-t-on, car ils ont le brevet supérieur, et qu'à l'examen du brevet supérieur, on est interrogé sur la psychologie. Je répliquerai que j'ai interrogé sur la psychologie au brevet supérieur et que je sais à quoi m'en tenir.

L'idée dominante du livre est celle-ci. L'éducation a pour objet de rendre obéissant. L'obéissance a pour effet de rendre passif. Dès lors l'éducation est l'ennemie de la personnalité. Voilà le raisonnement à combattre.

M. Richard n'a pas de peine à montrer qu'entre l'éducation de l'habitude et celle de la volonté, l'antagonisme est loin d'être de tous les instants. Il touche à un problème des plus délicats, celui de savoir si la volonté, en tant que volonté, est ou n'est pas apte à recevoir des habitudes. Parlons autrement si notre façon de parler déplaît, et disons qu'on peut s'habituer à être attentif. Et ceci est d'expérience, quelles que soient, d'ailleurs les théories philosophiques de l'un ou de l'autre sur la volonté, l'habitude, l'attention..., etc.

« La pédagogie expérimentale, écrit M. Gaston Richard, réhabilite l'effort, surtout l'effort conscient et volontaire. Elle tend à former l'homme civilisé à l'aide des procédés les plus expéditifs que puisse tolérer un développement cérébral et organique qu'il est absurde et criminel d'accélérer. Si elle récapitule le processus de la civilisation au bénéfice de l'individu, l'abréviation consiste surtout à lui épargner les erreurs et les tâtonnements qui ont accompagné le développement de l'espèce. L'art éducatif ne se flatte pas d'épargner à l'enfant toute fatigue cérébrale et tout effort mental, car la civilisation a consisté à substituer l'effort mental et le travail aux efforts musculaires et aux adaptations organiques qui accompagnaient la lutte pour la vie chez les animaux et chez les plus lointains ancêtres de l'humanité. L'art éducatif se propose seulement d'exercer l'enfant à l'effort mental de telle façon que la fatigue cérébrale soit de moins en moins à craindre, l'organe se fortifiant avec l'activité de la fonction. (p. 312). »

L'auteur constate qu'en France on se défie de la pédagogie expérimentale, qu'on lui oppose son « origine étrangère », qu'une partie de la Société française « animée d'un esprit étroitement traditionaliste » lui est hostile, qu'il en résulte un apparent désaccord entre les prescriptions de cette pédagogie expérimentale et les exigences temporaires de l'éducation sociale... etc. Il est possible que tout n'aille point, de ce côté, pour le mieux. M. Gaston Richard n'en a que plus de mérite à savoir le chemin hérissé d'obstacles et à y marcher d'un pied ferme. L. D.

SABATIER (Paul). — **L'orientation religieuse de la France actuelle** (in-12, Armand Colin ; 320 p.).

Le nouvel ouvrage de M. Paul Sabatier a ce même charme qui caractérise ses autres livres et qui est fait d'une intelligence rare des phénomènes religieux, d'une sympathie toujours en éveil pour toutes les formes de la vie spirituelle, d'une politesse infinie à l'égard de ceux dont il ne partage pas les opinions, d'un art exquis dans l'éreintement aimable. Il touche à tous les aspects de la vie intellectuelle et morale dans notre pays. Il traite donc de philosophie, et il est vraiment très curieux de noter les combinaisons parfois étranges que des doctrines très différentes peuvent donner dans un esprit qui les regarde d'assez loin. La documentation sur les faits proprement religieux est plus riche ; elle est très personnelle et révèle bien l'homme mêlé de très près aux mouvements qu'il raconte. Mais, ici encore, nous aurions bien des réserves à faire. Le catholicisme qui, pour M. Sabatier, est le plus réel, c'est celui qui subit tous les jours une nouvelle défaite dans l'Église, qui n'arrive jamais à se formuler et qui ne réussit qu'à provoquer des coups d'État de l'autorité et des organisations inédites de compression dans l'Église. Dans le protes-

tantisme, il relève avec soin les griefs que quelques publicistes protestants se plaisent, avec une sorte de manie fatigante, à diriger sans cesse contre eux-mêmes et contre leurs Églises, et il ne voit plus tout ce qu'il y a de protestantisme agissant dans ces mêmes Églises beaucoup plus intéressantes qu'il ne le dit, dans ce que la France libre-penseuse a de meilleur et même dans ce modernisme qui doit tant aux infiltrations désavouées par lui. Ce qu'il faut chercher dans cet ouvrage, qui se présente comme une enquête sur des phénomènes actuels, ce n'est pas précisément une objectivité rigoureuse ; c'est à côté d'une documentation très utile à consulter, le rêve original, paradoxal et charmant d'un homme qui se représente avec une précision de poète ce que l'orientation religieuse de la France pourrait être. Ce qu'il y faut chercher — et la chose en vaut la peine — c'est surtout la psychologie de l'auteur, protestant de naissance et d'éducation, artiste de tempérament, catholique par sentiment esthétique, accueillant à toutes les formes de la vie spirituelle, hostile, même avec parti pris, à tous les dogmatismes, aisément sévère aux religions qui sont, attentif et sympathique à celles qui viennent ou qui semblent venir, en quête d'une cathédrale où un prêtre très libre-penseur et très mystique célèbrera les offices d'un christianisme purement symbolique.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, ESTHÉTIQUE ET CRITIQUE

ARCHAMBAULT (P.). — **Renouvier** (in-16, Bloud ; 60 p.).

Ce petit livre sur Renouvier et sa doctrine est divisé en trois chapitres : I. *La jeunesse de Renouvier : premiers travaux ;* II. *Les Essais de critique générale ;* III. *La dernière philosophie : le Personnalisme.* On y trouve une analyse qui nous paraît très exacte des ouvrages de Renouvier, notamment des *Essais de Critique générale* et de la *Science de la morale.*

« La néo-criticisme, dit l'auteur, dans une brève *Conclusion*, tient en ces deux idées essentielles : application universelle de la loi de contradiction, affirmation résolue et conséquente de la liberté, — deux idées qui se tiennent intimement d'ailleurs, car on ne peut poser la liberté sans poser aussi des commencements absolus qui limitent la série des causes, et, inversement, si tout phénomène avait dans les antécédents donnés une raison déterminante, il faudrait remonter à l'infini de cause en cause, sans jamais pouvoir s'arrêter, pour aboutir enfin à l'absurdité d'une série infinie, d'un nombre qui n'est pas nombre (p. 58). »

M. P. Archambault ajoute que « la philosophie contemporaine se trouve à bien des égards engagée sur des voies différentes de celles tracées par Renouvier » ; que « la plupart des théories récentes de la liberté sont résolument anti-intellectualistes » ; que, d'après ces théories, « l'activité et la causalité véritables transcendent les catégories et leur déterminisme », et que, par suite, « l'acte libre cesse d'être un coup d'État et l'homme libre un empire dans un empire » ; que, d'autre part, « le principe de contradiction et la loi du nombre n'ont pas échappé plus que les autres formes intellectuelles à la critique ». Il donne raison, contre la doctrine de Renouvier, à ces théories anti-intellectualistes qui sont aujourd'hui à la mode, et à cette critique de la loi du nombre, qui lui paraît « établir victorieusement que l'esprit doit renoncer à toute certitude logique dans le domaine du réel, qu'on ne la trouve que dans l'ordre des concepts, du *construit*, et que notamment c'est une illusion de prétendre résoudre les antinomies kantiennes au nom du principe de contradiction (p. 59) ».

Il est inutile de dire que, sur la liberté et sur le principe du fini, sur les catégories ou concepts et sur la solution des antinomies kantiennes, nous sommes très loin de suivre les voies sur lesquelles s'engagent quelques philosophes contemporains. La philosophie de Renouvier a besoin d'être rectifiée et complétée en quelques points que nous tenons pour essentiels ; mais les principes sur lesquels elle se fonde peuvent, selon nous, résister sans peine aux théories anti-intellectualistes qui séduisent M. Archambault. Nous ne voyons dans ces vagues théories rien de satisfaisant pour la raison. Nous ne voyons ni quelle idée précise peuvent se faire et donner de la liberté ceux qui les soutiennent, ni ce que peut être dans leur pensée, comment peut leur sembler intelligible ce prétendu domaine du réel auquel ils n'admettent pas que le concept du nombre et la logique finitiste soient applicables.

BOUTROUX (ÉMILE). — **William James** (in-12, A. Colin ; 142 p.).

L'objet de cette belle étude est de faire connaître la vie, la personnalité et l'œuvre philosophique de William James. Tous ceux qui, comme nous, ont connu l'éminent psychologue et philosophe américain, applaudiront à ce passage de la courte biographie que lui a consacrée M. E. Boutroux :

« William James apportait à l'étude des problèmes de la vie une virilité et une hauteur de vues peu communes. Il avait l'âme fière et vaillante ; et cette fierté se fondait sur une confiance candide dans les commandements de la morale et dans les élans généreux de la religion. Il avait le sens de la sympathie et de l'amour, du sacrifice, de l'ascétisme qui trempe la volonté, de l'héroïsme dévoué à l'idéal (p. 19). »

M. Boutroux étudie la philosophie de William James en cinq chapitres : I. *La psychologie ;* II. *La psychologie religieuse ;* III. *Le pragmatisme ;* IV. *Les vues métaphyiques ;* V. *Pédagogie.* Le chapitre III est celui que nous avons lu avec le plus d'intérêt. M. Boutroux y fait admirablement comprendre l'importance de l'expérience religieuse dans la philosophie de James. Il y montre très bien, en quelques pages qui témoignent d'une rare pénétration, comment cette philosophie, par ses principes et sa méthode, se rapproche de celle d'Henri Bergson ; comment elle s'en éloigne par le rapport qu'elle établit entre les autres expériences et l'expérience religieuse ; comment, selon James, l'objectivité des sciences et celle de la psychologie dépendent de l'objectivité de l'expérience religieuse, considérée comme la plus profonde et la plus riche des expériences, comme celle qui nous fait voir le monde réel sous son aspect véritable.

William James et Henri Bergson, dirons-nous en terminant cette notice, professent également que le réel ne peut être représenté adéquatement par les concepts intellectuels. Cette idée est fondamentale dans les deux doctrines. Nous la repoussons, en faisant remarquer qu'il entre nécessairement des concepts en toute expérience, et qu'il s'agit de comparer les concepts mis en œuvre sous le rapport de leur valeur représentative, c'est-à-dire de distinguer ceux qui déforment le réel et ceux qui le représentent tel qu'il existe, ceux qu'il faut tenir pour subjectifs et ceux dont il faut reconnaître l'objectivité. A l'empirisme qui caractérise les deux doctrines nous croyons pouvoir opposer notre rationalisme idéaliste et finitiste. Ajoutons que ce rationalisme, par le rôle et la portée qu'il attribue, dans la représentation, aux catégories supérieures (personnalité, liberté), rejoint, en un sens général, les conclusions du pragmatisme de W. James. L'idée qu'il nous donne de la vraie et ultime réalité du monde n'est pas conforme à celle que s'en font les sciences dites positives ; et elle n'a rien de contraire aux croyances qui ont leur source dans la vie morale et religieuse des âmes.

DELVAILLE (JULES). — **Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle** (in-8°, F. Alcan, Collection historique des grands philosophes ; XII-161 p.).

L'objet de cet important ouvrage est indiqué par l'auteur dans une brève *Introduction :*

« Nous n'avons pas l'intention, dit-il, d'aborder ici le grave problème qui porte sur la nature, le sens et la valeur du Progrès. Notre but est plus modeste : nous voudrions simplement considérer les différents points de vue auxquels s'est placée la pensée quand elle a réfléchi sur l'histoire de l'humanité et sur sa propre histoire. Nous demanderons aux textes eux-mêmes ce que les philosophes ont pensé des faits sociaux et du Progrès, sans nous préoccuper de

savoir si telle civilisation constitue ou non une amélioration relativement à telle autre (p. xi). »

Il s'agit, comme on le voit, d'une étude historique de l'idée du progrès, telle qu'elle s'est manifestée aux diverses époques. Cette étude comprend neuf livres, qui témoignent d'une très riche et très judicieuse érudition, et qui sont d'une lecture aussi attrayante qu'instructive : I. *L'Antiquité* ; — II. *Le Moyen âge ;* — III. *La Renaissance ;* — IV. *Le dix-septième siècle ;* — V. *Les débuts du dix-huitième siècle ;* — VI. *Le dix-huitième siècle ;* — VII. *La philosophie anglaise du dix-huitième siècle* ; — VIII. *La philosophie allemande du dix-huitième siècle ;* — IX. *La philosophie de la Révolution.*

Le livre premier est celui qui nous a paru le plus intéressant. Les pages qu'il contient sur l'idéalisme juif méritent particulièrement l'attention. M. Delvaille y fait remarquer que l'idée du progrès n'est pas, comme l'a écrit Pierre Leroux, une idée moderne. Il montre très bien que cette idée caractérise le prophétisme juif, qu'elle en fait l'originalité, qu'elle contraste avec l'optimisme stoïcien, résigné au développement éternel et fatal des événements du monde.

« L'hébraïsme, dit-il, dans la Conclusion du livre premier est synonyme d'Idéal social, de réforme sociale ; et ses conceptions tranchent au milieu des théories philosophiques des anciens. C'est le caractère du prophétisme. On a parfois soutenu que l'idéal prophétique aurait été plutôt un recul de la civilisation ; les prophètes auraient demandé, pour leur peuple, non pas la gloire des armes ni les plaisirs d'une civilisation compliquée, mais plutôt l'existence paisible d'une nation exclusivement agricole et la pureté des mœurs rustiques. Peu importe ; il ont toujours apporté au monde des idées nouvelles : celle de justice sociale, de droit et d'un avenir meilleur. Ils furent des idéalistes, non pas des rêveurs, mais des esprits songeant à réformer le monde. L'histoire des idées nous montrerait plus tard les vestiges de cet esprit des prophètes chez les héritiers de leur religion. Au xixe siècle, quand l'esprit de réforme groupa autour de Saint-Simon de nombreux disciples, il y eut des Israélites qui propagèrent ses idées ou s'inspirèrent de ses doctrines. On sait quel rôle jouèrent dans l'école saint-simonienne Olinde Rodrigues et Isaac Péreire (p. 92). »

Nous devons signaler également aux lecteurs de l'*Année philosophique* les sept chapitres dont se compose le livre IV sur l'idée de progrès au xviie siècle, notamment le chapitre iii (*Une philosophie nouvelle : Descartes*), le chapitre v (*Un événement littéraire : la querelle des anciens et des modernes*), et le chapitre vi (*Fontenelle*). M. Delvaille ne se trompe nullement quand il voit dans la philosophie cartésienne, dans la méthode du *Cogito*, dans la confiance de la raison en elle-même, qu'implique cette méthode, l'origine des doctrines de progrès qui se produisirent au xviiie siècle. Descartes n'entendait certainement pas confondre l'idée de progrès avec celle d'évolution

continue et nécessaire. Mais les deux idées sont bien distinctes aux yeux de M. Delvaille : le rapport de la seconde à la première, tel qu'il l'envisage dans son étude historique, est celui de l'espèce au genre. Et ce n'est pas à l'idée du progrès, considéré comme évolution continue et nécessaire, qu'il faut, selon lui, attribuer une valeur historiquement et philosophiquement démontrée ; c'est à l'idée du progrès conçu comme œuvre possible de la raison, de la conscience morale et de la liberté.

DELVAILLE (Jules). — **La Chalotais éducateur** (in-8°, F. Alcan ; xi-225 p.).

L'objet de cet ouvrage fort bien documenté est de faire connaître l'œuvre pédagogique de La Chalotais, les idées qu'il fut conduit à exprimer sur l'éducation nationale par l'étude des Constitutions des Jésuites et par la critique de leur système d'enseignement. « Notre dessein dit l'auteur, est de raconter l'histoire pédagogique des années 1761-1763 en parlant de La Chalotais, et en rattachant ses actes, ses idées et ses projets à ce qui se passait autour de lui et aux événements auxquels il prit part (*Introduction*, p. xi). »

Cette étude forme une contribution importante à l'histoire des idées pédagogiques au xviii[e] siècle. Elle comprend dix chapitres : i. *Les Comptes rendus des Constitutions des Jésuites ;* — ii. *La question pédagogique dans les Comptes rendus des Constitutions des Jésuites ;* — iii. *Les projets de réorganisation des études;* iv. *L'Essai d'Éducation nationale ;* — v. *Les idées directrices du livre ;* — vi. *Les principes d'un Plan d'études et l'éducation jusqu'à dix ans ;* — vii. *L'éducation depuis dix ans ;* — viii. *La Critique et la Logique, l'Esprit philosophique, la Morale et la Religion ;* — ix. *Conséquences du plan proposé et moyens de l'exécuter ;* — x. *L'Essai d'Éducation nationale jugé par les contemporains.* Tous ces chapitres sont d'une lecture attrayante et instructive. Ceux qui nous ont offert le plus d'intérêt et qui nous paraissent surtout dignes d'attention sont le chapitre v sur les idées directrices de l'éducation nationale, telle que l'entendait La Chalotais, et le chapitre viii sur l'esprit philosophique et sur les rapports de la morale et de la religion dans l'éducation.

Dans le chapitre v sont exposées les vues de La Chalotais sur la valeur de l'éducation et de la science. Ces vues qui se rapprochent de celles d'Helvétius, sont absolument opposées à celles de Rousseau. « La Chalotais, dit M. Delvaille, réfute, en passant le paradoxe de Rousseau sur l'inutilité ou le danger des sciences ; il le traite un peu par le mépris, et se contente d'affirmer que le peuple le plus éclairé aura de l'avantage sur ceux qui le seront moins ; l'instruction le rendra meilleur pour l'industrie, peut-être même à la guerre par son administration et sa discipline. Il y a concordance entre l'ignorance et le vice, comme le prouve l'expérience des siècles ; au

contraire la science doit mener les hommes à la vertu. C'était le problème qui était discuté depuis le premier *Discours* de Rousseau, et nous trouvons des allusions qui y sont faites autour même de La Chalotais. Celui-ci prit position dans l'*Essai*, et il montra la valeur de l'exercice, de l'application, de l'apprentissage. Il juge bon d'insister, pour ne pas produire le découragement qui menace d'envahir même les bons esprits. L'expérience démontre la valeur de l'éducation ; et puisqu'il y a un art de changer la race des animaux, on doit soutenir, par analogie, qu'il doit y en avoir un pour perfectionner celle des hommes ; c'est cette institution qui peut nous conduire à la perfection (p. 107). »

Dans le chapitre VIII, nous voyons que, selon La Chalotais, la morale doit être considérée comme indépendante de la religion. Il faisait remarquer que « au-dessus des différences de religions, il y a une loi générale de justice qui permet entre les fidèles de ces religions un commerce de mœurs ». « La Révélation, disait-il, est un fait ; la Morale gît toute en droit. La Révélation est un droit divin positif; la Morale est un droit divin éternel et immuable ; et si la Révélation ajoute des motifs surnaturels pour que l'homme fasse encore mieux la distinction du bien et du mal, cette distinction même vient de la raison et de la nature des choses (p. 162). »

DUPUY (PAUL). — **Le positivisme d'Auguste Comte** (in-8°, F. Alcan ; 353 p.).

Cet ouvrage contient une critique sévère, très sévère de l'œuvre d'Auguste Comte. Il se compose de quatre chapitres : I. *Comte savant;* — II. *Comte philosophe ;* — III. *Comte sociologue* ; — IV. *Unité du système.* Il est précédé d'une *Préface* où M. P. Dupuy n'a pas de peine à montrer qu'Auguste Comte doit à Saint-Simon les plus importantes de ses idées générales.

Il établit ensuite, que, comme savant, Comte a repoussé les idées les plus fécondes du siècle : utilité du calcul des probabilités, possibilité de l'astrochimie, doctrines transformistes (ch. I) ; — qu'en refusant toute valeur à l'observation de conscience, il supprimait le véritable domaine de la philosophie (ch. II) ; — que sa sociologie est caractérisée par la négation de l'individu et du droit individuel et, par suite, radicalement opposée au libéralisme politique et économique (ch. III) ; — enfin, que son système, où sont appliquées successivement la méthode objective et la méthode subjective manque absolument d'unité (ch. IV).

Nous citerons le passage suivant qui résume le jugement de M. P. Dupuy sur le positivisme comtiste :

« Comte tenait essentiellement à l'unité de son système et il a maintenu cette assertion, malgré toutes les preuves du contraire. Dans sa philosophie, il y a évidemment deux choses à distinguer :

le but et le moyen : le but, qui est de réformer, de régénérer la société, et le moyen, ou la science, qui doit être refondue elle-même pour donner à la politique cherchée, ou physique sociale, une base inébranlable. Cela étant, parti du monde pour aller à l'homme, il a dû faire et a fait de la méthode objective. C'était son idée première, après avoir été celle de son maître Saint-Simon, et il s'y est conformé. Mais une fois arrivé à l'homme, pendant le cours de son premier grand ouvrage, il comprend la nécessité de descendre de l'homme au monde, ce qu'il appelle faire réagir la sociologie sur les sciences naturelles. Alors il a recours à une méthode subjective, complément indispensable, dit-il, de la méthode objective.

« Je crois avoir démontré qu'il y avait eu là un véritable défaut de logique, puisque le positivisme, en poursuivant son but de constituer la physique sociale, devait y arriver précisément par l'emploi de la méthode objective, la seule appropriée pour une physique méritant son nom. Or, c'est tout le contraire qui est arrivé. Puis, la sociologie, obtenue par la méthode subjective, étant devenue une religion, s'assimile si bien les sciences naturelles, en les régénérant, mathématiques comprises, qu'elles deviennent toutes des œuvres d'amour, dont les lois constituent la dogmatique de la religion nouvelle (p. 323). »

Le défaut d'unité du positivisme comtiste ne peut vraiment être contesté. Il y a, peut-on dire, deux philosophies dans l'œuvre de Comte. La seconde, celle de la *Politique positive* et de la *Synthèse subjective*, est, par le pragmatisme moral et religieux qui la caractérise, en contradiction avec la méthode et les principes généraux de la première, tels qu'Auguste Comte les avait d'arbord compris, en suivant et appliquant dans son *Cours de philosophie positive*, les vues de son maître Saint-Simon. Nous ajouterons qu'elle est en contradiction avec toute idée de fonder la philosophie morale et sociale sur les sciences d'observation ; que son originalité est précisément de mettre en lumière l'impossibilité d'une telle construction, l'impossibilité d'une philosophie qui ne se composerait que de généralités scientifiques ; qu'elle peut ainsi faire comprendre la nécessité de distinguer, de séparer la philosophie de la science proprement dite ; que, par là, malgré les absurdités qu'il est facile d'y relever, elle ne laisse pas d'offrir un réel intérêt et de mériter l'attention des philosophes.

FAGUET (Emile). — **L'art de lire** (in-12, Hachette).

J'ai pour ce livre une prédilection invincible et il ne faudrait pas me prier beaucoup pour me le faire déclarer un chef-d'œuvre. L'auteur n'a rien écrit de plus soutenu, de mieux distribué : et la richesse des idées y est constante, leur justesse aussi, leur originalité pareillement. Cet « art de lire » n'est, en son fond, qu'un art de

penser en s'aidant des maitres. Et c'est un art véritable dont les préceptes peuvent s'apprendre, mais ne s'appliquent point d'eux-mêmes tant s'en faut. Nous ne saurions entrer dans le détail de ces préceptes. Il en est qui concernent la lecture des « livres d'idées » ; d'autres se rapportent aux « livres de sentiment ». Puis l'auteur s'interroge sur la meilleure façon de lire les poètes. Il n'a pas tort quand il juge que la poésie n'est parfaitement comprise qu'à une condition : c'est que l'on s'y soit exercé soi-même. Bref, M. Faguet entend la lecture au sens plein du mot. Ainsi entendue, la lecture devient une collaboration véritable.

Je signale au passage de curieuses et fécondes réflexions sur le profit dont peuvent nous être les écrivains obscurs et les écrivains médiocres, même si nous ne parvenons pas à les éclaircir ni à nous faire de leurs talents une opinion moins défavorable. L. D.

GAULTIER (Paul). — **La pensée contemporaine. Les grands problèmes** (in-12, Hachette ; VIII-312 p.).

L'objet de cet ouvrage est indiqué par l'auteur dans un court *Avertissement* :

« J'ai pris prétexte, dit-il, de quelques-uns des travaux les plus marquants de notre époque pour étudier les principaux problèmes qui se présentent aujourd'hui avec plus d'acuité que jamais. Sous la forme la plus claire, la plus vivante, et la plus concise que j'ai pu, j'ai tâché, sinon d'apporter des solutions, du moins d'indiquer des voies (p. VII). »

M. P. Gaultier expose et examine en douze chapitres, qui se lisent tous avec intérêt, quelques-unes des doctrines où se manifestent, en notre temps et dans notre pays, les tendances des esprits philosophiques. Il interroge tour à tour la pensée contemporaine sur la *Convention dans les Sciences* (ch. I); — sur la *Réalité du monde sensible* (ch. II) ; — Sur la *Vie intérieure* (ch. III) ; — sur l'*Originalité du Sentiment* (ch. IV) ; — sur le *Règne de la Liberté* (ch. V) ; — sur la *Beauté de l'Art* (ch. VI) ; — sur la *Vérité de la Morale* (ch. VII) ; — sur la *Réforme sociale* (ch. VIII) ; — sur les *Nécessités politiques* (ch. IX) ; — sur la *Fin du Monisme* (ch. X) ; — sur l'*Avènement du Pluralisme* (ch. XI) ; — sur la *Valeur de l'Action* (ch. XII).

Nous signalerons, comme appelant particulièrement l'attention des philosophes, les chapitres I, II, IV, V, X et XI. Les conclusions de M. Gaultier sur l'originalité du sentiment, sur le règne de la liberté, sur le monisme et le pluralisme nous paraissent judicieuses et bien motivées. Quant aux vues qu'il exprime sur les conventions dans les sciences et sur la réalité du monde sensible, et qui, si nous ne nous trompons, s'accordent entièrement avec celles de M. Henri Poincaré et celles de M. H. Bergson, elles ne peuvent être admises sans réserves.

Il n'est pas nécessaire dirons-nous, pour nier la réalité du monde sensible, la réalité non seulement des qualités secondaires, mais encore des qualités primaires des corps, la réalité de l'étendue pleine et de l'étendue vide, de faire appel au *commodisme* du premier et à l'*intuitionnisme* du second. On peut très bien, avec Kant, voir dans l'espace euclidien la forme apriorique de notre sensibilité, tout en lui refusant la réalité objective ; et l'on peut très bien le tenir pour subjectif et irréel, sans être obligé de penser, avec M. H. Poincaré, qu'il « n'est pas autre chose qu'un cadre utile fabriqué par nous, que nous pourrions, à la rigueur échanger contre un autre (p. 10) », et, avec M. H. Bergson, que cette construction dans notre esprit « repose sur une qualité réelle : l'extensité, propriété elle-même du mouvement (p. 46) ». Nous ne saurions partager l'admiration de notre auteur pour cette idée qui lui paraît profonde et qui est assurément nouvelle et originale : que « le mouvement n'est plus le transport d'un mobile sur un parcours en quelque façon préexistant » ; qu'il est « moins le transport d'une chose que d'un état » ; que, « réel et indivisible à titre de qualité pure, il est un absolu qu'il faut prendre tel que nos sens, dépouillés des perceptions acquises, nous l'offrent » ; que « c'est de lui, au vrai, que procède l'étendue qu'il semble parcourir ».

Bref, M. Gaultier suivant la doctrine bergsonienne, veut que l'étendue spatiale soit produite, créée, non supposée par le mouvement ; c'est-à-dire que les rapports établis (nécessairement, semble-t-il), par la pensée, entre le mouvement et l'étendue, soient, dans la réalité, intervertis. Il n'hésite pas à admettre cette interversion, sans se demander si elle n'ôte pas toute espèce de sens aux mots *étendue* et *mouvement*, et s'il est vraiment possible de la concevoir.

Il y a une doctrine philosophique contemporaine que M. Gaultier n'a pas cru devoir interroger sur les grands problèmes : l'idéalisme néo-criticiste et néo-monadiste. Cette doctrine n'est pas anti-intellectualiste comme l'intuitionnisme bergsonien ; mais il ne devait pas ignorer qu'elle est, par ses principes, absolument opposée aux formes nouvelles qu'a prises le vieux matérialisme sous les noms de *naturalisme*, de *positivisme*, d'*évolutionnisme*. Peut-être aurait-il pu lui accorder une certaine importance et lui consacrer quelques pages de son livre.

HÉMON (Félix). — **Bersot et ses amis** (in-12, Hachette ; 356 p.).

Bersot fut le moraliste par excellence, ami des sages et de la sagesse, mais non d'une sagesse silencieuse et rentrée en elle-même. Il aimait à regarder vivre et à vivre les yeux ouverts sur ses semblables et sur lui-même. Il enseigna tant qu'il crut pouvoir se le permettre. Il eût enseigné vraisemblablement jusqu'à la vieillesse, sans une conscience dont il savait écouter la voix et qui lui fît quitter la chaire de

philosophie du lycée de Versailles, après les événements de 1851. Élève et disciple de Cousin, il resta fidèle à la personne et même aux idées de son maître. Il fut quand même un disciple personnel capable d'oser déplaire sans trembler à l'avance devant un froncement de sourcil possible ou un geste de mauvaise humeur. Quand on a feuilleté la correspondance de Cousin on est confondu du pouvoir souverain qu'exerçait cet homme sur les esprits et, chose plus grave, sur les caractères. Ernest Bersot eut l'art d'être à la fois très déférent et très indépendant. On sait qu'il dirigea l'École Normale de 1871 à 1880, avec quelle rare maîtrise il la dirigea, comment il y mourut, après de longues années de lutte contre le mal, et avec quel héroïsme il reçut le coup de la mort.

La partie la plus intéressante du livre de M. Hémon est celle où il nous montre Bersot luttant contre l'autorité ecclésiastique, contre le proviseur du lycée de Bordeaux, contre le recteur de l'Académie. On eût voulu la destitution de ce profeseur coupable de n'avoir point assez admiré Lacordaire. Bersot combattit de pied ferme, ardent à la riposte. Il fut déplacé. On l'envoya à Dijon suppléer à la Faculté des Lettres le professeur de philosophie. Il ne semble pas avoir goûté ce genre d'enseignement auquel ses dons d'observateur et de psychologue pratiquant le prédisposaient. Mais il était plus avide de former de jeunes esprits que de distraire un public de curieux et de désœuvrés. Il rentra dans l'enseignement secondaire, au lycée de Versailles. C'est à Versailles qu'il vécut tant que dura le second Empire. C'est à Versailles que Jules Simon vint le chercher pour le conduire, rue d'Ulm, à la direction de l'École Normale Supérieure.

Il y avait beaucoup à nous apprendre, non point sur ceux dont Bersot était l'ami, car ils ont, tous ou presque tous, des noms illustres, mais sur le prix que ces hommes illustres attachaient à l'amitié d'un homme tel que Bersot. On l'écoutait toujours et on le consultait souvent. Il acceptait d'être mêlé à la vie publique, mais il entendait rester en dehors de la vie politique. Un ami dont les circonstances ne feront jamais un compétiteur ni même un émule ne se rencontre pas tous les jours. Bersot était cet ami-là. — Le livre de M. Hémon est donc le bienvenu à tous égards. Il est d'un écrivain pénétrant et d'un observateur avisé. J'en ai rarement lu, du même genre qui m'aient fait autant de plaisir. L. D.

HERBIGNY (Michel d'). — **Un Newman russe. Vladimir Soloviev** (in-12, G. Beauchesne, xvi-336 p.).

M. Michel d'Herbigny nous fait connaître, dans les onze chapitres dont se compose cet ouvrage, la vie et l'œuvre d'un écrivain russe, philosophe et théologien, que ses réflexions conduisirent à prêcher l'union de son Église avec l'Église catholique et que l'on a pu comparer à Newman. Voici les titres de ces onze chapitres : i. *Newman*

et Soloviev : contrastes et analogies; — II. *Le milieu russe;* — III. *La formation;* — IV. *Le professeur;* — V. *L'écrivain;* — VI. *Le philosophe : le logicien;* — VII. *Le philosophe : le moraliste;* — VIII. *Les débuts du théologien;* — IX. *L'évolution du théologien;* — X. *Les conclusions du théologien;* — XI. *L'ascète.* Ceux que nous avons lus avec le plus d'intérêt et qui nous paraissent mériter particulièrement l'attention sont les chapitres VI et VII, où l'auteur analyse deux ouvrages philosophiques importants de Soloviev : *Les principes philosophiques d'une science intégrale* et *La Jusification du Bien.* Nous citerons le passage suivant sur le premier de ces ouvrages :

« Ce traité (*Les Principes philosophiques d'une science intégrale*) où les idées s'entassent avec une densité qui déconcerte, ressemble à un *Discours de la Méthode* qui poursuivrait son enquête et développerait ses conclusions dans tous les domaines de l'activité humaine : nature et théorie de la connaissance, sa valeur logique et métaphysique, ses conditions et ses conséquences psychologiques, son influence sur l'action individuelle et sur tous les genres de cohésion sociale.

« Empirique ou scientifique, la connaissance qui se limite aux faits, aux phénomènes du monde extérieur, sera utilitaire; elle servira les intérêts matériels de l'humanité et développera la société économique. Si elle remonte aux idées générales, aux principes et à leur rapport logique, la connaissance devient philosophie. La philosophie mène la raison plus haut que ne faisait la science utilitaire des faits; mais si elle ne tend pas à se surpasser elle-même, si elle refuse toute autre lumière, elle s'arrête en des jeux tout subjectifs de l'esprit, elle s'amuse au côté formel des idées et des vérités; l'esprit repoussera logiquement la valeur objective des idées tant qu'il refusera de demander à la théologie s'il existe une essence absolue et ce qu'elle est.

« Les tendances de l'homme correspondent à ces trois degrés de connaissance. Dans l'ordre social les appétits organisent les rapports économiques pour un rendement toujours plus intensif du travail; un certain attrait idéal vers l'ordre détermine entre les travailleurs un ordre juridique et légal, il soumet à un gouvernement cette société policée; enfin l'aspiration, d'ordre théologique, vers une existence éternelle et absolue oriente l'homme vers une société religieuse.

« L'activité sensible elle-même manifeste la même gradation : elle peut s'enlizer dans les jouissances matérielles et ne demander que le progrès technique des métiers pour accroître son bien-être ; elle peut souhaiter et favoriser l'expression esthétique de l'idée par les beaux-arts; elle peut enfin se prêter à une communication mystique avec le monde transcendant (p. 111 et suiv.). »

JACOB. (B). — **Lettres d'un philosophe** (in-12, Cornély ; 214 p.).

M. Bouglé, ami de B. Jacob, Breton comme lui, a fait précéder le recueil d'une fort jolie étude. Il a ressemblé ses souvenirs et nous a laissé de celui dont, même les plus vieux, parmi nous, vénèrent la mémoire, un portrait des plus vivants. Ce qui caractérisait Jacob c'était une rare aptitude à convertir en viatique les réflexions qu'il glanait dans les livres et qui séjournaient dans son esprit. Il avait le don de tirer parti du moindre évènement, du moindre incident. Les philologues se plaisent à dire qu'en philologie il n'est point de « petits faits ». En morale, pas davantage, pour qui sait voir et penser tout à la fois.

Quand des hommes de cette nature enseignent, ils agissent bien plus par ce qui émane de leur personne que par ce qui sort de leur lèvres. On est avide de les voir autant que de les entendre. Les voir suffit parfois, pour ranimer la volonté de vivre là où elle est défaillante. Quand des hommes de cette nature écrivent des lettres et aiment à en écrire, c'est surtout dans leur correspondance qu'ils se montrent tout entiers. Il n'est pas loin d'en être ainsi de Jacob. Ses lettres nous en apprennent, sur son esprit et sur sa personne, beaucoup plus que ses deux livres, dont l'un, *Devoirs*. pourtant est de premier ordre, dont l'autre, *Pour l'École laïque*, est un chef-d'œuvre. Jacob était socialiste de tendances et de conscience. Mais il avait le sentiment des difficultés presque invicibles que soulèverait une application hâtive du régime socialiste. Et plus il réfléchissait sur ces difficultés, plus il s'inquiétait. Mais il était de ceux qui savent s'inquiéter sans faiblir et ralentir leur démarche sans faire le moindre pas en arrière.

Les lettres de Jacob sont adressées : à M. Le Gal la Salle, ancien député des Côtes du Nord, ami de J. Lequier et de Renouvier ; à M. Mongin professeur de l'Université mort un an après Jacob, esprit des plus distingués, nature des plus hautes. Une lettre à l'amiral Réveillère équivaut à une seconde préface au livre : *Devoirs*. Deux autres, les dernières du recueil, sont écrites à d'anciennes élèves de Sèvres et de Fontenay. Voici comment se termine la lettre à la Sévrienne : « Vous avez raison de penser du mal de la maladie. Les chrétiens l'ont vantée et c'est, ce me semble, une de leurs erreurs. La maladie est mauvaise, non seulement par elle-même, mais par ses conséquences naturelles; elle tend à renverser l'échelle normale des valeurs. Lorsqu'on a passé, comme moi, quinze jours sans manger, on n'a presque plus qu'un désir animal, celui de s'éveiller un matin avec de l'appétit... » (p. 207).

Voici un jugement bien personnel sur Renan[1] : « Il nous a beau-

1. La lettre est écrite à la suite d'un banquet en l'honneur de Renan.

coup parlé de ses souvenirs d'enfance à Brébat, de ses rapports avec le curé d'alors, qui était très bon parleur, mais qui s'inquiétait de le voir si absorbé dans des études inutiles... Notre sympathie, dit-il, lui fait un vif plaisir, car elle le rassure contre les contradictions qu'il a rencontrées. L'homme le plus savant sait bien peu de choses, après tout, et nul n'est infaillible même lorsqu'il a pris les plus grandes précautions pour ne se point tromper... Y avait-il dans ces paroles dites en passant comme l'indice d'une hésitation dans sa conscience de savant et de penseur?.. Ce qui me paraît certain, c'est que la liberté intellectuelle qu'il a appliquée à tout ordre de sujets et de questions, l'a conduit à un scepticisme sans limites, et peut-être n'est-il pas impossible qu'en avançant en âge, il éprouve le besoin de se rattacher à quelque certitude. S'il en était ainsi, je ne serais pas étonné d'un retour à la foi religieuse qui aboutirait à cette conversion finale tant souhaitée par ses adversaires. Je m'aperçois que, depuis quelque temps, les souvenirs d'enfance l'obsèdent de plus en plus ; parmi ces souvenirs les plus vifs sont sans doute les impressions religieuses ; et pourquoi leur énergie croissante ne finirait-elle pas par l'emporter dans une âme fatiguée, sur les clartés palissantes de la science et de la critique. Autant que je puis le juger d'après ses livres, je suis disposé à croire que l'idée d'infliger un éclatant démenti à l'œuvre de toute sa vie ne l'arrêterait pas une minute. Il n'est pas orgueilleux. Il est resté très simple » (p. 12-14).

Voici comment il nous est parlé de Bergson : « Le philosophe auquel je m'attaque est d'une extrême originalité. Il croit que tous ses prédécesseurs, et entr'autres Descartes, se sont trompés en voulant concevoir le monde par idées claires et distinctes... L'Univers c'est une sorte de masse indistincte, indéfiniment mobile et fuyante, où nous ne marquons de limites et ne posons de barrières que par une abstraction illégitime : au fond, il n'y a pas d'êtres distincts, mais un Etre continu que nos besoins pratiques nous invitent à morceler : dans la réalité, tout s'amalgame, se pénètre, se fond et se confond. Par nature et éducation je répugne absolument a cette philosophie de la confusion universelle : et cependant, lorsque j'abandonne mes préoccupations de critique, je dois reconnaître qu'elle a inspiré à son auteur de très jolis aperçus sur la nature humaine » (p. 18). Quelques lignes plus loin : « Nous nous entendons très souvent dans le détail, Bergson et moi; mais où notre accord cesse, c'est quand il s'agit de nos vues d'ensemble sur la nature. D'après Bergson, le monde est illogique, d'après moi il est d'une logique très complexe. Les choses, dit-il, sont inintelligibles, le réel commence où nous cessons de comprendre ; à mon gré, les choses sont plus intelligibles que nous ne sommes intelligents et ce n'est jamais parce que les raisons sont absentes, mais toujours parce que les raisons nous échappent en totalité ou en partie que nous ne comprenons pas un événement ou une chose » (p. 20).

Voici pour finir une opinion que Jacob m'a exprimée plus d'une fois et à laquelle j'ai toujours donné mon plein assentiment : « Je juge avec vous, écrit B. Jacob à M. Le Gal la Salle, que Renouvier est trop modeste, qu'il réduit à l'excès au profit de Lequier, sa part de création philosophique. Il doit certainement à son ami un sentiment très vif de la liberté, mais il a constitué par son effort propre une doctrine dont Lequier n'a jamais eu la moindre idée, un « phénoménisme » moral.., Je crois à la sincérité profonde de Renouvier, mais non à celle de Lequier. Lequier avait trop le souci de la forme pour aimer la vérité absolument. « La littérature implique toujours un peu de péché. » Ce mot de Renan me revient toujours à l'esprit chaque fois que je songe aux efforts que Lequier s'est imposés pour « faire de l'effet ». Lequier a voulu être admiré, et il a cherché à donner à sa pensée de philosophe l'attitude la plus dramatique. Il y a chez lui une sorte de tension vers le sublime qui souvent m'agace : il éprouve le besoin de dresser son moi sur les plus hauts sommets en créateur et presque en Dieu. « En faisant, se faire », voilà sa devise, très noble sans doute, mais très orgueilleuse : dans la vie pratique, il a été victime de cette haute prétention » (p. 47-48). Ce jugement sur Lequier manque d'indulgence. Mais M. Le Gal La Salle n'était pas loin de penser comme Jacob. Et la postérité se prépare à penser comme eux. L. D.

LÉVY (Louis-Germain). — **Maïmonide** (in-8°, F. Alcan, Collection des grands philosophes ; 284 p.).

L'objet de cet ouvrage est de faire connaître la vie, les œuvres et la doctrine philosophique de Maïmonide. Il comprend douze chapitres : I. *Vie et Œuvres de Maïmonide ;* — II. *Sources ;* — III. *Préparation à la philosophie;* — IV. *L'être et le devenir ;* — V. *Le monde supérieur et le monde inférieur ;* — VI. *L'âme ;* — VII. *La connaissance ;* — VIII. *Existence et nature de Dieu ;* — IX. *Omniscience et providence divines;* — X. *Morale théorique ;* — XI. *Morale appliquée;* — XII. *Sanction.* Dans une *conclusion* fort intéressante, l'auteur résume les idées caractéristiques de la doctrine de Maïmonide et marque l'étendue et la nature de l'influence exercée par cette doctrine, par l'ouvrage célèbre (le *Guide des indécis*) où elle est exposée.

Nous citerons le jugement que porte M. L.-G. Lévy sur le philosophe juif :

« Maïmonide est-il un penseur original? Non, sans doute, si l'on entend par originalité invention d'idée neuve. Maïmonide, en effet, n'a apporté aucune de ces vues géniales qui découvrent à l'esprit des horizons ou des problèmes jusqu'alors inaperçus. Il emprunte ses idées philosophiques aux commentateurs grecs et aux interprêtes arabes d'Aristote.

« Cependant Maïmonide n'est pas un simple écho, ni un pur com-

pilateur, ni un plus ou moins habile ajusteur. Maïmonide est remarquable pour la lucidité et la fermeté du jugement, la rare robustesse de bon sens qui lui fait rejeter les croyances grossières où versaient les esprits les plus éclairés. Il est personnel dans sa méthode. Au moyen de l'interprétation allégorique, qui chez lui devient une exégèse rationnelle singulièrement hardie, il s'applique à résoudre des difficultés en apparence invincibles et de la sorte à concilier le judaïsme avec la philosophie. Il est personnel dans sa critique. Il est personnel aussi en ce qu'il ne suit pas aveuglément les penseurs qu'il a pris pour guides; il n'hésite pas à les combattre; il s'en sépare sur des questions de première importance, témoin son attitude envers Aristote qu'il déclare impeccable en physique, mais sujet à caution en métaphysique. Il est personnel pour son indépendance à l'égard de la tradition dont il s'écarte quelquefois. Maïmonide ne se borne pas à reproduire simplement l'opinion d'autrui, il la repense et la fait sienne, et la développe. Il dégage avec force et pénétration les grands problèmes, il en poursuit la solution avec une logique serrée et systématique.

« Il unit la finesse déliée de l'analyse et la force organisatrice de la synthèse. Il sait aussi bien disloquer une argumentation qu'ordonner en un tout cohérent les matériaux épars, multiples et divers. Il débute souvent par des remarques qui semblent épisodiques, il a l'air de s'égarer dans les digressions ; en réalité, ces réflexions servent à éclairer le sujet. Il varie les aspects d'une même question, divise et subdivise, énumère les raisons et les propositions. Il se rend compte des difficultés. Sa pensée est riche de densité substantielle et son érudition encyclopédique. Il est clair, précis, concis. Exposition et dialectiques sont vivantes, relevées d'images, nourries d'exemples. Il sacrifie peu aux grâces ; pourtant, à travers certaines pages circule une émotion spirituelle qui met une touche de grave poésie (p. 228). »

LICHTENBERGER (Ernest). — **Le Faust de Gœthe** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 224 p.).

M. Lichtenberger nous donne ici le résumé d'un travail considérable. Il a lu les critiques du *Faust*, les a comparées entre elles, a pesé les témoignages et a condensé en quelques brèves et denses formules les opinions très diverses et, on le devine, très souvent contradictoires de ces critiques. Ici l'on nous assure que le *Faust* est une œuvre d'inspiration lyrique où Gœthe s'est mis en scène. Ailleurs on sera du même avis, mais on hésitera sur un point : est-ce dans Faust qu'il s'est mis en scène ? Ne pourrait-on pas reconnaître Gœthe dans Méphistophélès ? Un troisième dira oui, puis il fera remarquer que tout ce que Gœthe fait dire à Méphistophélès peut être pensé *pour* lui sans avoir été, nécessairement, pensé *par* lui.

Gœthe a aimé. Laquelle des femmes aimées par Gœthe devons-nous reconnaître dans Marguerite? Celle-ci *ou* celle-là? Ce pourrait être celle-ci *et* celle-là. Ce n'est pas tout encore. Gœthe a-t-il voulu créer des personnages? Animer des symboles? A-t-il eu un dessein? N'en a-t-il pas changé en cours de route? Il y a un plan de *Faust* antérieur au Poème. Jusqu'à quel point Gœthe lui est-il resté fidèle? Chacun peut répondre à sa manière, et les différentes manières de répondre sont assez loin de concorder.

Mais quelle est sur ces opinions si multiples et si curieusement divergentes l'opinion de M. Lichtenberger? Il nous la dira peut-être un jour. Pour le moment, il n'a voulu jouer qu'un rôle : le rôle modeste de » rapporteur ». Il s'en est d'ailleurs acquitté avec une rare conscience. A. D.

PELLISSON (Maurice). — **Les hommes de lettres au XVIIIe siècle** (in-12, A. Colin; 311 p.).

M. Pellisson vient de nous apprendre, dans un livre d'une information alerte et sûre, bien ordonné et richement documenté, comment s'émancipèrent les écrivains au XVIIIe siècle, comment ils parvinrent à secouer le joug des libraires, et à faire reconnaître la valeur des ouvrages de l'esprit. Prenez le substantif « valeur » au sens économique. Nous n'avons pas à résumer ce livre qui a trait, par son objet, à l'histoire littéraire. Nous le recommanderons néanmoins, et on ne saurait plus instamment, aux juristes et aux philosophes. L'intérêt philosophique d'un pareil livre ne sera contesté de personne quand nous aurons dit l'événement rare dont il nous constitue les témoins et qui n'est rien de moins que la naissance d'un droit.

Le droit dont il s'agit est le droit de propriété littéraire. — Droit éternel! droit imprescriptible! — Doucement! répliquerons-nous. Il se peut que ce droit ait été inscrit de tout temps dans l'intelligence divine, mais nous n'en savons rien. Ce que nous savons, c'est qu'il sommeilla dans l'intelligence humaine tant que l'imprimerie ne fut pas découverte, tant que les produits de la pensée n'entrèrent point dans le commerce. A partir de ce moment la question se posa. Et elle se posa entre les éditeurs et les auteurs. Et le droit des auteurs ne fut point reconnu d'emblée. La foi des auteurs en leur droit ne fut point non plus partout unanime; du moins elle fut loin d'exciter, chez tous, la même ardeur et le même zèle. — Ce sont là des faits et ils sont de nature à rendre modestes les partisans des vieux droits naturels, des vieilles lois « non écrites ». Signalons, à ce propos un contre-sens fréquent. Le mot de « lois non écrites » est d'origine grecque et désigne un ensemble de mesures auxquelles les citoyens se conformaient encore qu'il n'en fût fait mention dans

aucun recueil de lois. Les lois non écrites sont des coutumes. Leur existence *à priori* est donc passablement chimérique. L. D.

PICAVET (F.). — **Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire, sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales** (in-8°, F. Alcan ; xv-157 p.).

Cette monographie intéressante et curieuse est le développement d'un Mémoire que l'auteur avait publié sous le même titre en 1896. Elle a pour objet de rétablir la vérité historique sur Roscelin et de démolir la légende qui a fait de ce philosophe nominaliste du moyen âge un hérétique trithéiste condamné par un concile. Elle comprend quatre chapitres : I. *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende;* — II. *Documents historiques relatifs à Roscelin philosophe et théologien;* — III. *Roscelin philosophe et théologien d'après l'histoire;* — IV. *La place de Roscelin dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* L'ouvrage se termine par un *Appendice* où se trouvent tous les textes qui se rapportent au sujet.

Le chapitre III sur la théologie de Roscelin nous paraît mériter particulièrement l'attention. Selon M. F. Picavet, Roscelin n'a pas transporté le nominalisme en théologie : il n'a pas dit de la Trinité qu'elle n'est qu'un mot. « Ce qui explique son embarras à propos de l'Incarnation et de la Trinité, c'est que sa pensée a été formée par l'étude des catégories péripatéticiennes dominées par le principe de contradiction (p. VII). » Eh! oui, c'est avec ces catégories, c'est avec ce principe qu'il aborde l'examen des mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Nous voyons que ce qui le préoccupe et l'embarrasse, c'est la difficulté de concilier avec l'unité de Dieu, du Dieu que forment les trois Personnes divines, l'Incarnation du Fils à l'exclusion du Père et du Saint-Esprit. Il repousse le sabellianisme, mais il sait très bien qu'il ne peut logiquement le repousser sans atteindre l'unité positive et réelle de Dieu, sans transformer en identité purement spécifique l'identité substantielle des trois Personnes divines, c'est-à-dire sans détruire le mystère de la Trinité, sans conclure à un trithéisme qui n'aurait rien de contradictoire et qui ne serait plus un mystère[1].

« Pour la Trinité, dit M. Picavet, Roscelin s'attache à l'unité de ressemblance et d'égalité, mais il tient surtout à éviter le sabellianisme qui le rendrait hérétique à propos de l'Incarnation, et l'arianisme qui le conduirait à mettre la pluralité en Dieu. Il reste embarrassé : il ne voit pas comment plusieurs choses égales peuvent être une chose une et unique ; il laisse à qui le pourra le soin de dire mieux que lui. Surtout il veut rester orthodoxe et, en tout, se soumet au jugement de l'Église.

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1902, p. 89-96.

« L'Incarnation l'a inquiété peut-être plus encore que la Trinité. Pourquoi soulève-t-il la question? C'est que si les trois personnes sont seulement une chose, le Père et le Saint-Esprit ont été incarnés avec le Fils. C'est donc pour éviter, sur l'Incarnation, une hérésie à laquelle Tertullien a attaché l'épithète de *Patripassianisme*, que Roscelin suppose, dans les trois personnes, trois choses en soi, comme trois anges ou trois âmes, identiques toutefois par la volonté et la puissance (p. 75). »

Il résulte clairement de ce passage que, si Roscelin était opposé à la pluralité divine, telle que l'entendait l'arianisme, il ne laissait pas de mettre en Dieu, lui aussi, une réelle pluralité. N'est-ce pas une pluralité que cette unité de ressemblance et d'égalité qu'il attribuait aux trois Personnes divines ? En supposant que les trois Personnes, identiques par la volonté et la puissance, sont trois choses en soi, comme trois anges ou trois âmes, ne revenait-il pas à l'*homoiousie*, c'est-à-dire à l'identité purement spécifique, condamnée au Concile de Nicée? Et l'homoiousie est-elle autre chose que le trithéisme? Si la légende a prêté à Roscelin des sentiments et une attitude de libre penseur qu'il n'a pas eus, il ne nous paraît pas qu'elle se soit trompée sur l'esprit de sa doctrine philosophique et théologique.

Roscelin prétendait être et voulait rester orthodoxe : voilà qui est entendu. Mais, comme il voulait en même temps tenir compte, en ses vues sur le dogme de la Trinité, du principe de contradiction ; comme il estimait, sans doute, — en quoi, dirons-nous, il n'avait pas tort, — que ce principe domine la pensée, qu'il s'applique nécessairement à toute question, de quelque ordre de connaissance qu'il s'agisse, et qu'il ne doit être sacrifié à aucun autre principe, on ne peut s'étonner que son orthodoxie ait paru suspecte et qu'il ait été accusé d'hérésie.

RÉMOND (A.) et VOIVENEL (Paul). — **Le Génie littéraire** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 303 p.).

Les auteurs de ce travail essentiellement probe sont de bons esprits. Tous deux médecins, ils ne semblent pas avoir cédé aux préjugés du matérialisme médical : ils ne confondent pas l'homme supérieur et le monstre, le génie et la dégénérescence. Ils cherchent les preuves du génie dans l'excellence des œuvres et non dans l'excentricité des gestes et des habitudes. Voilà qui nous change. — On doit aussi savoir gré à nos auteurs du soin avec lequel ils ont recueilli leurs informations. Le malheur est que s'ils en ont dans la mesure souhaitable, ils ne sont pas en mesure de les contrôler. Et donc leurs conclusions tremblent un peu sur leurs bases. Elles sont d'ailleurs admissibles. Elles ne bouleversent rien de ce que nous savions ou étions censés savoir. Mais elles ne seraient pas très loin de réhabili-

ter le génie au cas où le besoin d'une telle réhabilitation se ferait sentir. Il n'est pas malheureux d'apprendre que Musset ne devait point ses beaux vers à l'absinthe, ni Flaubert ses belles pages à l'épilepsie, encore que par exception il lui en ait dû d'admirables, dans sa *Tentation*. Peut-être n'aurait-il pas fait ce beau livre s'il n'avait été malade. Il ne l'aurait pas fait davantage s'il n'avait été capable de décrire son mal avec sa génialité coutumière. Ceci est donc fort bien vu.

Quant à ce qui nous est dit à la dernière page à savoir que le génie littéraire « est la manifestation intellectuelle la plus haute de la progénérescencé verbale et sexuelle de l'homme ». Il est à peu près inutile de mettre en doute la première partie de la formule : le génie littéraire ne pouvait se passer d'invention verbale. Quant à la seconde partie de la définition, les auteurs l'appuient sur cette remarque générale : « La poésie, chez le mâle, prend les caractères « genéraux d'un instrument de conquête, d'une parure; il semble « au contraire, chez la femelle, ne traduire que l'aspiration géné- « rale à une eurythmie plus complète ». L. D.

RUYSSEN (Th.) — **Schopenhauer** (in-8°, F. Alcan, Collection des grands philosophes ; xii-396 p.)

Cet ouvrage consacré à la vie et à la doctrine de Schopenhauer comprend onze chapitres : i. *La tradition intellectualiste et la philosophie de la volonté ;* — ii. *La vie de Schopenhauer ;* — iii. *Le caractère ;* — iv. *Les sources ;* — v. *Le problème philosophique ;* — vi. *La représentation* ; — vii. *La volonté ;* — viii. *L'objectivation de la volonté ;* — ix. *Le pessimisme ;* — x. *L'art libérateur, l'esthétique* ; — xi. *La morale.*

M. Ruyssen oppose la doctrine de Schopenhauer, comme philosophie de la volonté, à l'intellectualisme philosophique traditionnel. Il tient qu'elle peut être rapprochée des doctrines anti-intellectualistes qui sont aujourd'hui à la mode. Nous citerons le passage suivant de la *Conclusion :*

« Il est telle doctrine récente à laquelle le volontarisme schopenhauérien peut offrir une métaphysique commode et l'appoint d'observations psychologiques durables. Toute philosophie qui mettra l'accent sur le rôle de l'action ou du vouloir dans la formation de la connaissance, pragmatisme de tout ordre, philosophies de l'action et de l'intuition, appartiennent à la même lignée ; car, toutes séparées qu'elles sont par de profondes divergences de méthode ou même de principes, elles s'accordent tout au moins à affirmer que la vérité n'est pas toute faite dans l'objet, mais qu'elle est créée par la spiritualité de l'esprit comme un instrument d'action sur les choses et que son objectivité se mesure au succès même des adaptations qu'elle rend possibles. En ce qui concerne, surtout, la connaissance intel-

lectuelle, schopenhauérisme, pragmatisme et intuitionnisme s'unissent dans la mesure où ils définissent cette connaissance, non pas comme une activité grâce à laquelle l'esprit, sans sortir de lui-même pourrait tracer *a priori* des cadres susceptibles de rejoindre et d'ordonner le réel, mais comme un simple extrait de l'expérience même, élaboré par l'activité du sujet, mais sans cesse corrigé par des expériences nouvelles et permettant l'action prochaine ou la prévision lointaine...

« ... La doctrine schopenhauérienne est même, croyons-nous, en face de la longue lignée des philosophies intellectualistes, le type le plus outrancier et, en son genre, le plus achevé, de l'irrationalisme systématique. Or, s'il est vrai, — et comment en douter? — que la pensée moderne soit traversée par un puissant courant d'irrationalisme, dont les philosophies de la liberté et de la contingence, le moralisme, le pragmatisme, le bergsonisme, les mysticismes de tout genre sont comme autant de canaux, il faut avouer que le volontarisme schopenhauérien reste l'une des philosophies du présent, et que le penseur francfortois voyait juste quand il disait que son heure viendrait... Quoi qu'on pense de l'hypothèse schopenhauérienne, que l'on prête à la spontanéité volontaire et alogique, le pouvoir d'engendrer la vie, la raison, la beauté, et l'amour, ou qu'on pose, au contraire, à l'origine même du devenir, l'indissoluble synthèse de la raison et de la liberté, force sera de maintenir Schopenhauer au premier rang des philosophes modernes de la liberté, à côté de Secrétan, de Renouvier, de Wundt, de Boutroux et de Bergson (p. 374 et suiv.) »

Nous ne saurions accorder à M. Buyssen, ni que toutes les philosophies modernes de la liberté, puissent être considérées comme autant de canaux d'un courant d'irrationalisme, ni que la *Volonté* de Schopenhauer, volonté nouménale, créatrice impersonnelle des phénomènes, et, par là même, de la vie et de l'intelligence, puisse être assimilée à la liberté, telle que l'entendaient Secrétan et Renouvier. Mais il nous paraît qu'on peut très bien la mettre à côté de l'Elan vital de M. Bergson.

SECRÉTAN (L.) — **Charles Secrétan, sa vie et son œuvre** (in-12, Fischbecher, 538 p.)

Il faut remercier et féliciter Mlle L. Secrétan de nous avoir donné, dans ce livre, des détails fort intéressants sur la carrière de Charles Secrétan, sur sa jeunesse et son caractère, sur les circonstances dans lesquelles s'est développée sa pensée.

L'objet que s'est proposé l'auteur nous est indiqué en quelques lignes : — « Nous avons cherché à faire revivre la personnalité de Charles Secrétan, à raconter les événements auxquels il a été mêlé, sans avoir eu le dessein d'étudier sa philosophie d'une manière systématique. Notre seule ambition serait de tracer un portrait

fidèle de l'homme, le tableau exact de son milieu (*Avant-propos*). » Le portrait de l'homme et le tableau du milieu font grand honneur à celle qui les a tracés : ils ont rappelé vivement à notre mémoire le profond philosophe que nous avons pu voir et entendre à diverses époques de sa vie.

Cette belle étude biographique est divisée en trois parties : La première partie nous conduit de la naissance de Secrétan (1815) à l'année 1850 ; la seconde, de l'année 1850 à l'année 1866 ; la troisième, de l'année 1866 à l'année de sa mort (1895). Les sept chapitres dont se compose la première nous font connaître : Les premières années de Secrétan et sa vie d'étudiant à Lausanne (ch. I) ; — son séjour à Munich où il suivit le cours de Schelling (ch. II) ; — ses rapports avec Juste Olivier, avec Sainte-Beuve, avec Vinet (ch. III) ; — sa collaboration à la *Revue Suisse*, ses premières leçons de philosophie à l'Académie de Lausanne où il avait d'abord été appelé provisoirement, son mariage avec une allemande catholique (ch. IV) ; — les examens qu'il subit pour la chaire de philosophie, sa nomination à cette chaire, la dissertation remarquable qu'il fit à cette occasion et qui a pour titre : *De l'âme et du corps*, sa révocation comprise dans celle de tous les professeurs de l'Académie de Lausanne, à la suite de la Révolution de 1845 (ch. V.) ; — la publication des leçons sur la *Philosophie de la liberté* qu'il avait professées en 1845 dans l'Académie de Lausanne, puis répétées en 1847, devant les élèves des cours libres organisés à la suite de la Révolution vaudoise (ch. VI) ; — son séjour à Paris en 1850 et ses rapports avec quelques philosophes universitaires, notamment avec Saisset et Rémusat (ch. VII).

Entre ces chapitres, nous devons signaler à l'attention des philosophes le chapitre VI, qui, comme nous le dit l'auteur dans l'*Avant-propos*, est dû à la plume de M. Philippe Bridel, et qui contient une pénétrante analyse du principal ouvrage de Secrétan, *La philosophie de la liberté*.

Dans la seconde et dans la troisième partie de l'ouvrage, nous voyons Secrétan s'installer en 1850 à Neuchatel, où il demeura jusqu'en 1866, puis revenir à Lausanne, où il retrouve sa chaire de professeur de philosophie. Nous le suivons dans ses voyages en Italie et en France. Nous prenons connaissance de ses travaux et des ouvrages, qu'il publie successivement. C'est d'abord le volume qui contient ses leçons de morale au cours de l'hiver 1855-1856 et qu'il publie en 1857 sous le titre de *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts*. Puis viennent successivement : une brochure politique intitulée : *Quel parti prendre ? Opinion d'un libéral* (1860) ; — *La Raison et le Christianisme* (1863) ; — *Précis élémentaire de philosophie* (1868) ; — *Discours laïques* (1871) ; — *Le Principe de la Morale* (1883) ; — *Le droit de la Femme* (1886) ; — *La Civilisation et la Croyance* (1887) ; — *Etudes sociales* (1889) ; — *Les droits de l'humanité* (1890) ; — *Mon utopie* (1892).

Deux chapitres de la troisième partie nous ont particulièrement intéressé : le chapitre I et le chapitre III, qui nous apprennent comment s'établirent les rapports de Secrétan avec Renouvier ; comment les deux philosophes commencèrent et continuèrent à échanger leurs idées dans une correspondance suivie pendant plus de vingt-cinq ans.

SEGOND (J.) — **Cournot et la psychologie vitaliste** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 169 p.)

Cet ouvrage sur la psychologie de Cournot comprend une Introduction et huit chapitres : I. *Le vitalisme* ; — II. *La psychologie animale* ; — III. *La continuité des phénomènes psychologiques* ; — IV. *Psychologie et sociologie* ; — V. *La psychologie philosophique* ; — VI. *La psychologie empirique* ; — VII. *La psychologie rationnelle* ; VIII. *Le transrationalisme*. L'auteur montre que la psychologie de Cournot procède, d'une part, du vitalisme et, d'autre part, du mécanisme social, et que, par un vitalisme supérieur, elle aboutit à une théorie transrationaliste de l'âme, du point de vue des instincts religieux et moraux. Dans les huit chapitres que renferme le volume, les vues de Cournot sur les rapports de la psychologie avec la physiologie et avec la sociologie sont exposées le plus souvent dans les termes mêmes employés par l'auteur du *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*. Ceux que nous avons lus avec le plus d'intérêt sont le chapitre II (*La psychologie animale*) et le chapitre VIII (*Le transrationalisme*). Nous signalerons dans le chapitre II les notes des pages 55-60, où M. Segond fait remarquer les affinités de la psychologie de Cournot avec la doctrine de Ravaisson et avec celle de M. Bergson.

Cournot n'admettait pas que la psychologie pût se fonder, comme science indépendante, sur l'observation intérieure. Il s'accordait, en cette négation, avec Auguste Comte et se séparait par là des spiritualistes de l'école de Maine de Biran et de Cousin. Son erreur était précisément, selon nous, de repousser et de condamner l'introspection sans la soumettre à une critique sérieuse, et, par suite, de subordonner entièrement la psychologie à la biologie et à la science sociale.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, philosophie et histoire religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

IV. — Histoire de la philosophie, esthétique et critique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY, PAUL HÉRISSEY, SUCC^{r}